عبد الجليل الكُور

لماذا لستُ مُلْحِداً؟

في إمكانات التّعْليل العقليّ للإيمان



لماذا لستُ مُلْحِداً؟

في إمكانات التّعْليل العقليّ للإيمان

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد المؤسسة العربية للفكر والإبداع

الگُور، عبد الجليل

لماذا لستُ مُلْحِداً؟

في إمكانات التّعْليل العقليّ للإيمان/ عبد الجليل الگُور.

174 ص.

ببليوغرافية، ص165 ـ 174.

ISBN 978 - 614 - 8024 - 00 - 9

1 ـ الإسلام والإلحاد. أ. العنوان.

211

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن وجهة نظر المؤسسة العربية للفكر والإبداع»

الطبعة الأولى، بيروت، 2016

المؤسسة العربية للفكر والإبداع

بيروت ـ لبنان

بريد إلكتروني: info@taefti.com

الموقع: www.taefti.com

المحتويات

مقدمة

يُمكنُ للمرء أن يَقرأ ـ خَلْف العنوان الأساسيّ لهذا الكتاب («لماذا لستُ مُلْحِداً؟») ـ أنّ الأمرَ يَتعلّق، في الحقيقة، بتبريرٍ أو تعليلٍ لنقيضٍ ما يَدُلّ عليه: «لماذا أنا مُؤمِنٌ؟». والحالُ أنّه يُفْترَض في المُؤمن إذَا كان يستطيع تبريرَ أو تعليل إيمانه أن يَقْتدر، بالمِثْل، على أن يَتبيَّن كيف يُمكن أن يَتأتّى لغير المُؤمن ـ وللمُلْحد بالخصوص ـ أن يقوم بتبرير أو تعليل موقفه من «الإيمان» عموماً (أيْ بما في ذلك إيمانه بإلحاده!).

وبمعنى آخر، فهذا الكتاب ليس دفاعاً تقليدياً عن «الإيمان» و«الدِّين» (الإسلاميَّين)، وإنّما هو دعوةٌ إلى تأسيس «الإيمان» على حال التأمُّل والتّدبُّر بحيث لا يعود «المُؤمنُ» في وَضْعٍ يُظْهِرُه كما لو كان بلا عقلٍ أو يَعْترِي عقلَه نقصٌ بالمُقارَنة مع الذين يَحْرِصون ـ بمناسبةٍ أو من دونها ـ على ٱدّعاء التّميُّز بالعقل في تَمامه.

إنّني لا أبحثُ عن إقناع القارئ بما لا يُريد أو ثَنْيه عمّا يَعتقد، بل أسعى إلى تأكيد أنّ «المُؤمن» و«المُلْحد» يستطيعان أن يَتحاوَرا طلباً لنوعٍ من التّفاهُم الذي قد يجعل كُلّاً منهما يُدْرك، في النّهاية، أنّ الاختلافَ العَقَديّ أو الفلسفيّ لا يَصحّ أن يكون سبباً في التّنافي أو التّقاتُل (على الأقل فكريّاً وخطابيّاً إلى حدّ شيطنةِ المُخالِف كما في الواقع المَعيش).

وأتكلَّمُ، هُنا، من موقعٍ يَجعلُني أرى أنّ «الإلحاد» ـ كما يَعْرِضه عادةً أصحابُه ـ ليس أشدّ معقوليّةً من «الإيمان» (الذي يُظَنّ أنّه «دينيٌّ» حصراً من

حيث يُنْسَى أنّ «المُلْحد»، هو أيضاً، «مُؤمنٌ بإلحاده»!). لا بُدّ، بالتالي، من التّفكير في نظامٍ للمعقوليّة يَسَعُ أصنافَ الاتّجاهات الفكريّة والاعتقاديّة رغم تناقُضها الشّديد.

إنّ من يَتتبّع أقوالَ أدعياء «الإلحاد» سيَتبيّن أنّهم يرون أنّ مذهبَهم يَقْبَل أن يُعلَّلَ عقليّا (وحتّى علميّاً) بشكلٍ يَفُوق «الإيمان الدِّينيّ»، كأنّ المُلْحد قد أُوتيَ من «العقل» و«العلم» ما يَكْفيه ليَفْرُغ من مسألةِ «تأسيس الذّات» بالشّكل الذي يُقيمُها حَكَماً فَيْصَلاً في أمورِ المعرفة والوُجود على سَواءٍ. لكنّ الحفر الوُجوديّ في أعماق «الذات» من شأنه أن يَقُود إلى مُواجَهةِ ذلك «التّأليه» المُتنكِّر كما انتهى إليه أمثالُ سارتر («الإنسان أساساً رغبةٌ في أن يكون إلْهاً»)!

وإذَا أمكنَ تعيينُ جوهر الخلاف بين «المُؤمن» و«المُلْحد»، فقد يكون بالقول إنّ الأوّل لا يَقْبَل «العقل» كما لو كان «مُطْلَقاً» لأنّ في هذا تأليهاً له يَرفُضه (أو «يُطَلِّقُه»!) كلُّ ذِي لُبّ؛ في حينِ أنّ الآخر لا يَكاد يَتكلَّم على «العقل» إلّا بما يُفيد ـ على الأقلّ في الظّاهر ـ أنه يَتّخذه «مُطْلَقاً» (أيْ من دون تحديد ولا تقييد حتّى حينما لا يجد مَفَرّاً من الإقرار بنِسْبيّته!). ولهذا، فإنّ المُؤمَّل أن يكون مضمونُ هذا الكتاب حافزاً إلى مَزيدٍ من التّأمُّل والبحث.

وكم أرجو ألّا يَنْزعج القارئُ كثيراً من عناوين بعض الفصول (مثلاً، «ظلاميّة الخطاب الإلحاديّ») لأنّ الغرض يَتمثّل، بالأساس، في بيان أنّ هناك صعوبةً عقليّةً كُبْرى في فهم ادّعاء بعض المَلاحدة أنّهم يَبتدئون من نُقْطةٍ بيضاء. إذْ لا شيء أشدّ سُخْفاً من القول بإمكان البدء من «نُقطةٍ بيضاء» (رُبّما «كُوغيتو» آخر غير ذلك الذي ثَبَت أنه «مكسور» أو «مجروح»؟!)، وهو أمر لا يستطيع المُؤمنون أنفسُهم تأكيدَه من دون أن يُوصَفوا بـ«الوُثوقيّة» و«الظّلاميّة»!

وأظُنّ، عموماً، أنّ القارئ لا يَجهل مُشكلةَ «التّأسيس» كما أطال الاشتغالَ بها الفلاسفة المُعاصرون فانْتَهوا إلى الإقرار بأنّ تلك «النُّقطة البيضاء» (المطلوبة أو المزعومة) تُعدّ مُمتنعةً عقليّاً وتاريخيّاً، مِمّا يُوجب تجاوُز

«التّعاقُل» و«التّعالُم» نحو نوع من المعقوليّة «التّحاوُريّة» و«التّداوُليّة» البعيدة تماماً عن أيّ ادّعاء لإمكان تأسيسٍ كُليّ ومُطْلَق (وهو ما يَنزلق إليه كثيرٌ من دُعاة أو أدعياء «العقلانيّة» و«العَلْمانيّة» في العالم العربيّ ـ الإسلاميّ).

ليس هناك، إذاً، كلّ ذلك «اليقين» (أو «الثّقة») الذي يجده بعض النّاس في استعمال ضمير «الأنا»، خصوصاً حينما يُتصوَّرُ على شاكلةِ تلك «الذات» التي «تَملِكُ» نفسَها و«تَحْكُم» فِعْلَها: فمثلاً، قولٌ كـ«عَقْلِي» أو «جسدِي» لا يعني شيئاً مُهِمّاً إلّا إذَا فُهِم تحديداً بصفته يَدُلّ على «هذا العقل المُعْطَى لِي» أو «الجسد المُعْطَى لِي»، بل إنّ صفةَ «المُعْطَى» نفسَها يجب أن تُحيل إلى معنى «المَبْنِيّ موضوعيّاً داخلِي»، أيْ «ما يُبْنَى داخلِي بفعل مجموع الشُّروط الطبيعيّة والاجتماعيّة والتاريخيّة كشروط موضوعيّة». فأين هي، إذاً، تلك «النُّقطة البيضاء» التي يُمكن أن نجدها ببساطة كـ«مُنْطلَقٍ كُلّيّ»؟!

إنّه لا يَكفي أن نَجْرُؤ على التّساؤُل، بل لا بُدّ من أن نَجْرُؤ على مُساءلةِ التّساؤُل نفسه في المدى الذي يُنْظَر إليه كـ«فعلٍ يُؤسِّس ذاتَه» من دون أن يَؤُول إلى «النَّقْض» فيَقف على حافةِ «العَدَم». ومن هُنا، فـ«الإيمان» ليس بالأمر الهَيِّن كما يَتراءى عادةً للمُتعاقِلين، بل هو اقتحامٌ لعَقباتِ الوُجود والفعل في هذا العالَم بما لا يكاد يَخطُر على بالِ الذين لا يفعلون شيئاً أكثر من الإسراع إلى الحَسْم تحكُّماً أو تَشهّياً باسْم «العقل» أو «العلم». وبذلك المعنى، يَطلُب هذا الكتاب أن يُؤْخَذ «الإيمانُ» بقُوّةٍ لتحدِّي «الإلحاد» في عُقْر داره. وكُلّي رجاءٌ أن يَنْفع اللّـهُ بهذا العمل وأن يَجعلَه خالصاً لوجهه سبحانه، إنّه نِعْم المَوْلى ونِعْم النّصير.

عبد الجليل الكُور

elgourat@gmail.com

ـ 1 ـ

لماذا لستُ مُلْحِــداً؟[1]

إشتهرتْ بين النّاس مَقالاتٌ آرتأى أصحابُها أن يُعلِّلوا موقفَهم من «المسيحيّة» (كما فعل برتراند راسل في «لماذا لستُ مسيحيّاً» [1927][2] أو جون ستُوت في «لماذا أنا مسيحيّ» [2003][3]) أو موقفَهم من «الإسلام» (كما عند المُسمّى ابن ورّاق في «لماذا لستُ مُسلِماً» [1995][4]) أو حتّى موقفهم

---

(1) كُتِب هذا الفصلُ ونُشر مَقالاً في موقع «هسبريس» الإلكترونيّ بتاريخ 12 أكتوبر 2012 (وكذلك كُتِبتْ ونُشرتْ أصولُ كُلِّ الفُصول في الموقع نفسه، وكان آخرها مقال «العمل تعوُّداً مقلداً أمْ تعبُّداً مُجدِّداً» المنشور في 20 ـ 01 ـ 2014). ولهذا، فإنّ اتّخاذ عُنوان «لماذا لستُ مُلْحِداً؟» عنواناً أساسيًّا لهذا الكتاب لا صلة له بكتاب «لستُ مُلحِداً. . . لماذا؟» لصاحبه كريم فرحات الذي صدر في بداية سنة 2014 (دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة). ولَوْلا بعض الظُّروف الخاصة بالنّاشر، لصدر الكتابان مُتزامِنَيْن بفارق بضعة أسابيع. عموماً، فما يُبرِّر عنوان «لماذا لستُ مُلحِداً؟» يتعلّق بعناوين المَقالات والكُتب التي ذُكرتْ في بداية هذا الفصل والتي لا يَخفى قُرب صِياغتها من صياغته.

(2) أُنظر:

- Bertrand Russell, *Why I am not a Christian And Other Essays on Religion and related subjects*, Routledge and New York, 2004 ; trad. Par Guy Leclech, *Pourquoi je ne suis pas chrétien et autres textes*, J. J. Pauvert éditeur, Genève, 1960.

(3) أُنظر:

- John Stott, *Why I am A Christian : This is my story*, IVP Books, 2003.

(4) أُنظر:

- Ibn Warraq, *Why I am not Muslim*, Prometheus Books, [1995] 2003 ; traduction française: *Pourquoi je ne suis pas musulman*, l'Age d'Homme, Lausanne, 1999.

من «الإلحاد» (كما عند بهجت سِنْغ في «لماذا أنا مُلْحِد» [1931][1] أو إسماعيل أحمد أدهم في «لماذا أنا مُلْحد؟» [1937][2] أو جُمانة حدّاد في «لماذا أنا مُلْحدة؟» [2013][3]).

ويبدو أنّه قد صار من المُناسب جدّاً أن يَأتي المرءُ مَقالةً يُعلّلُ فيها موقفَه من «الإلحاد»، خصوصاً على مُستوى العالم العربيّ ـ الإسلاميّ حيث أخذ بعضُ أبناءِ المُسلمين وبناتهم يَتعاطون ـ بهذا القدْر أو ذاك ـ خطاباً إلحاديّاً يُراد له أن يَظهر بمظهر الخطاب «العقلانيّ» و«الحَداثيّ» فيُؤْخَذُ كأنّه يُمثّل امتيازَ نُخبةٍ من العُقلاء على غرار بعض الفلاسفة والعلماء المُعاصرين (فكتور ستنغر[4]، سام هاريس[5]، مِشيل

---

(1) أُنظر:

- Bhagat Singh, *Why I am An Atheist: An Autobiographical Discourse*, [1931] Hope India Publications, 2005.

(2) نَشَر مقالَه في مجلة «الإمام» (سبتمبر ـ أيلول ـ 1937، ص. 36 وما يليها ؛ المؤلفات الكاملة للدكتور إسماعيل أحمد أدهم، ج 3: قضايا ومناقشات، ص. 80 ـ 91) ورَدَّ عليه محمد فريد وجدي في مقال بعنوان «لماذا هو مُلحد؟» (مجلة الأزهر، الجزء السابع، رجب 1356هـ/ 1937م، ص. 457 وما يَليها ؛ وأيضاً في: المؤلفات الكاملة للدكتور إسماعيل أحمد أدهم، ج 3: قضايا ومناقشات، مرجع سابق، ص. 92 ـ 118) وأيضاً الدكتور أحمد زكي أبو شادي بمقال «لماذا أنا مُؤمن؟» (الرسالة، 5 أغسطس 1940).

(3) مقال جُمانة حدّاد نشرته صحيفة «الحياة» (23 مارس ـ آذار ـ 2013).

(4) فيزيائيٌّ أمريكيٌّ يُعَدّ أغزر الكُتّاب المُدافعين عن الإلحاد من الناحية العلميّة، انظر له:

- Victor J. Stenger, *Has Science Found God? The Latest Results in the Search for Purpose in the Universe*, Prometheus Books, *2003*.
- Id, *God, The Failed Hypothesis: How Science Shows That God Does Not Exist*, Prometheus Books, 2007; trad. Fr. *Dieu, l'hypothèse erronée : comment la science prouve que Dieu n'existe pas*, H & O, 2009.
- Id, *The New Atheism: Taking a Stand for Science and Reason*, Prometheus Books, 2009.
- *Id, God and the Folly of Faith: The Incompatibility of Science and Religion*, Prometheus Books, 2012.
- *Id, God and the Atom: From Democritus to the Higgs Boson*, Prometheus Books, 2013.

(5) كاتب أمريكيّ متخصص في العلوم العَصَبيّة، انظر له:

- Sam Harris, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason, [2004]*; Free Press, 2006.

أونفري[1]، دَنْيل دِنيت[2]، أندري كُونت ـ سپونڤيل[3]، ريتشارد دُوكنز[4]، كريستوفر هِتشنز[5]) الذين امتدحوا مذهب «الإلحاد» إلى حدّ جَعلُوه أحدَ لَوَازم «المَعقوليّة العلميّة». تُرى، هل يَقبَل «الإلحاد» أن يُعلَّلَ عقليًّا بما لا قِبَل لـ«الإيمان» (الدِّينيّ) به؟

«الإلحاد» أن يقول المرءُ بأنّه «لا إلٰه» أو «لا أُلوهيّة»[6]، فهو موقفٌ يقوم على دعوىً أساسيّةٍ تُفيد نفيَ أو إنكارَ «الأُلوهيّة» بإطلاقٍ (و، من ثَمّ، نفي كل ما

---

(1) فيلسوف فرنسيّ مُعاصر انظر له:

- Michel Onfray, *Traité d'athéologie: Physique de la métaphysique*, Grasset & Fasquelle, Paris, 2005; Livre de Poche, 2006; Translated by Jeremy Leggatt, *In Defense of Atheism: the case Against Christianity, Judaism, and Islam*, Viking Canada, 2007; or: *Atheist Manifesto, the case Against Christianity, Judaism, and Islam*, Melbourne University Press, 2007; Arcade Publishing, 2011.

على الرغم من أنّ العنوان الأصليّ يُفيد أساساً معنى «رسالة في الإلْحاديّات» («إلْحاديّات: Athéologie» في مُقابل «إلَاهيّات: Théologie»، وهي مُقابَلةٌ مُثيرةٌ كأنّ «الإلْحاديّات» علمٌ أو مجالٌ دراسيّ يجب أن يُسْتبدَل مكانَ «الإلَاهيّات»!)، فقد نُقل الكتاب إلى العربيّة بعنوان: مشيل أونفري، كتاب نَفْي اللّاهوت. فيزياء الميتافيزيقا، ترجمة مبارك العروسي، منشورات الجمل، ط 1، 2012.

وصدر ردٌّ نقديٌّ فاحص للأخطاء التاريخيّة والفلسفيّة في كتاب أُونفري: إرين فرناندز، اللّٰه بالعقل، ردٌّ على مشيل أونفري؛

- Irène Fernandez, *Dieu avec esprit. Réponse à Michel Onfray*, éd. Philippe Rey, 2005.

وهناك أيضاً كتاب نقديّ آخر عنه: ماثيو بُومبي، ضدّ رسالة الإلحاديات. نسَقُ أونفري مُعرًّى؛

- Mattieu Baumier, *L'anti-traité d'athéologie: le système Onfray mis à nu*, Presses de la Renaissance, Paris, 2005.

(2) فيلسوف أمريكيّ مُعاصر، انظر له:

- Daniel C. Dennett, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon, Penguin Group, 2006.*

(3) فيلسوف فرنسيّ مُعاصر، انظر له:

- André Comte-Sponville, *l'esprit de l'athéisme: introduction à une spiritualité sans Dieu*, Albin Michel, 2007; le livre de Poche, 2008.

(4) عالم بريطانيّ مُتخصص في الحيَويّات (أيْ «علم الأحياء»)، انظر له:

- Richard Dawkins, *The God Delusion*, Bantam Press/Houghton Mifflin Company, New York, 2006; Black Swan, 2007; trad. Par Marie-France Desjeux-Lefort, *Pour en finir avec Dieu*, Robert Laffont, 2008; Perrin, Paris, 2009.

(5) كاتب صحافيّ وناقد بريطانيّ-أمريكيّ (1949 ـ 2011)، انظر له:

- Christopher Hitchens, *God is not great: how religion poisons everything*, Allen & Unwin, 2007.

(6) لفظ «إلحاد» العربيّ يُقابل اللّفظ الأجنبيّ «atheism/l'athéisme» الذي يَدُلّ حرفيّاً على معنى

يَتعلّق بها من «الوحي» و«النُّبوّة» و«الدّين» و«البعث» و«الحساب»). ذلك بأنّ تصوُّرَ «كائنٍ له كلّ صفات الكمال» (كائن أعلى من العالَم وَ/أوْ أدنى، أيْ بمعنَى «قريب»، منه) يُعَدّ لدى المُلحد إمّا مُتناقضاً (كائن كامل «في» أو «مع» عالَمٍ ناقص! و«كائن كامل» يَتصوّرُه أو يُدْرِكُه «كائنٌ ناقص»!) وإمّا مُحالاً («الكامل» لا يَحتاج إلى «النّاقص» ولا يَقبَلُه: فَلَوْ كان ثمّةَ إلهٌ، لَمَا جاز أن يكون معه سواه من الكائنات النّاقصة التي تملأ العالَم والتي منها «الإنسان»). وبالتالي، فتصوُّرُ الإنسان لِـ«الإله» ليس ـ في ظنّ المُلحد ـ سوى تعبيرٍ مُتعالٍ عن الوعي بالنَّقْص البشريّ الذي لا يُحْتمَل إلّا بإسقاطه مَقْلُوباً على كائنٍ مُطْلَقِ الكمال يُتصوَّرُ تخيُّلاً أو يُخْتلَق توهُّماً!

يَستطيع المرءُ، ٱبتداءً، أن يُجيب عن سُؤالِ «لماذا لستُ مُلْحِداً؟» بأن يقول «لأنّني وُلدتُ ونُشِّئتُ في أُسرةٍ ومُجتمعٍ مُسلِـمَيْن حيث يُؤمِـنُ أكثر النّاس باللّـه الذي لا إلٰه إلّا هو». وهذا الجواب يُبيِّن السّبب المُباشر في إيمان المُسلم باللّـه بإرجاعه إلى تأثيرِ «التّنْشئة الاجتماعيّة» كسيرورةٍ تُشكِّل النّاس وَفْق مُقتضيَاتِ «نظام الثقافة» السّائد في مجتمعهم وعصرهم. وبالمِثْل، فهو جوابٌ يُشير إلى أنّ «الإلحادَ» نفسَه له أسبابُه الموضوعيّة القائمة في نوعٍ من «التّنْشئة الاجتماعيّة» التي تجعل بعض النّاس مُهيَّئِين نفسيّاً وعقليّاً لنفي «وُجود اللّـه».

لكنّ ذلك الجواب لا يُعطي علّةً كافيَةً في بيان حقيقة الإيمان باللّـه، إذْ أنّه يؤُول في فَحْواه إلى أنّ «وُجود اللّـه» ليس شيئاً آخر سوى ما يُنْتجه «المجتمع» و«الثقافة» و«التّاريخ» داخل وعي النّاس. ومن ثَمّ، فَلَوْ كان ذلك علّةً كافيَةً، لصحّ أن يَتساوى «الإيمان» و«الإلحاد» من جهةِ تعليلِهما بحيث لا يعود «الإلحادُ» نفسُه أفضلَ من «الإيمان» لأنّه بذلك يَصير، هو أيضاً، معلولاً لأسبابٍ موضوعيّةٍ تَتحدّد في نوع «التّنْشئة الاجتماعيّة» التي تجعل الإنسان مُلْحِداً!

«مذهبُ اللّاألوهيّة» الذي يَتضمّنُه اللّفظ العربيّ من حيث أنّ كلمة «إلحاد» اسمٌ مأخوذٌ من فعل «ألْحَدَ، يُلْحِدُ» بمعنى «عَدَل عن الحقّ وأدخل فيه ما ليس منه» و«طَعَن في الدِّين» و«جادَل ومارَى». فـ«الإلحاد»، إذاً، مَيْلٌ إلى نفي وُجود اللّه وإلى الطَّعْن في أُمور الدِّين جُحوداً وتشكيكاً.

حقّاً، إنّنا نجد المَلاحدة يَميلون في مَواقفهم إلى ٱدّعاء الاعتماد حَصْراً على «العقل» و«العلم» بخلاف النّاس المُؤمنين الذين يَستندون، في ظنّهم، إلى «الوحي» (الذي من الشّائع أن يُعدّ نقيضاً لـ«العقل») أو إلى «الإيمان» (الذي لا مَجال معه للشّكّ فيما ٱستقرّ بصفته «الحقّ» الذي ﴿لَّا يَأۡتِيهِ ٱلۡبَٰطِلُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَلَا مِنۡ خَلۡفِهِۦۖ﴾[1]).

ولعلّ ما يجب، هُنا، الوُقوف عنده أنّ من يَدّعي ٱعتماد «العقل» مِعياراً أساسيّاً وحَكَماً فَيْصَلاً إنّما يَغيب عنه أنّ ٱدّعاءَه هذا لا يَمُرّ إطلاقاً إلّا بنوع من «الإيمان» الذي يَجعلُه يُصدِّق بقيمةِ «العقل» وأفضليّته على كل ما سواه[2]. لكنْ، يَنبغي الانتباه ـ فضلاً عن كون الأصل في «العقل» إنّما هو «الإيمان»، تماماً بخلاف ما يَظنّه أدعياءُ «العقلانيّة» ـ إلى أنّ هذا «الإيمان» يَمتنع أن يَكُون «العقلُ» مَصْدرَه (مُغالَطة الدَّوْر: «العقل» أساسُ إيمانه بنفسه!). فلا يَبقى، إذاً، إلّا أن يُؤسَّس «العقل» على ما سواه، أيْ على شيء من خارجه: إمّا على ما هو دُونه من «اللّاعقل» (كما يَتجلّى، بالخصوص، في «الهَوى») وإمّا على ما هو فوقه (وهو ما قد يكون عقلاً أعلى منه وأرْشد). ولو أن المُلْحد تبيّن حقّاً هذا الأمر، لأنتهى إلى مواجهةِ أول إحراج أساسيّ، إحراج لا مخرج له منه إلّا بمُراجَعةِ تصوُّره الضيّق لـ «العقل»، بل لتوقّف بشأن الخَوْض في «الألوهيّة» فقَنِع تواضُعاً بالقول «لا أدري» كما هو دَأْبُ بعض كبار العُقلاء!

لكنّ المُلحدَ يَأبى إلّا أن يَتعدّى ظاهرَ «العقل» فتَراهُ يَجرُؤ على الحُكْم بَشريّاً بنفي أو إنكار «وُجود اللّـه». ولا يَخفى على ذي مُسْكةٍ أنّ مثل هذا الحُكم فيه دليلٌ صريحٌ على تألُّه المُلحد أكثر ممّا فيه الدّليل على قُدرةِ «العقل» (البشريّ) على إثبات أو نفيِ ما يَتجاوزه بالتّحديد. فالنّظر في «الإلحاد» ـ بما هو نفيٌ لـ«وُجود اللّـه» من موقع من يَتحدّد أصلاً بأنّه ليس إلٰهاً ـ يَقُود إلى تبيُّن أنّ الأمر فيه يَتعلّق بمُجاوَزةِ «العقل» في المدى الذي يُعَدّ ذلك الحُكْم صادِراً

(1) سورة فصلت، الآية: (42).

(2) انظر فصل «في التّضليل باسم العقل» ضمن: عبد الجليل الكور، تساؤلات التّفلسُف وتضليلات اللّغْوَى، عالم الكتب الحديث، إربد ـ الأردن، 2013، ص. 27 ـ 34.

عمّنْ هو ـ في وُجوده وعِلْمه ـ دون المُراد إثبات أو نفي وُجوده! وبالتالي، فكل نفيٍ أو إنكارٍ يَأتي مِمّن كان ذاك شأنُه ليس سوى حُكْمٍ نفسيٍّ أو تقريرٍ ذهنيٍّ مَدارُه «الفِكْر» في علاقته الدّاخليّة بذاته، وليس أبداً حُكماً خارجيّاً وموضوعيّاً يَكْفُل تناوُل «الوُجود» تحقيقاً وتعييناً.

وأكثر من ذلك، يرى المُلحد أنّه حتّى لو كان اللّـهُ موجوداً، فإنّ الإنسان لا يُمكنُه أن يَعرفه لكونه لا يستطيع ـ بوُجوده وعقله المَحدُودين يقيناً ـ أن يُحيط بوُجودِ كائنٍ يُفترَض أن يَتحدّد في ذاته بصفته «مُطْلَقاً» و«لانهائيّاً» (إذْ أنّى لـ«المحدود» أن يُدرِك، وبَلْه أن يُحيط، بوُجودِ «غير المحدود»!). غير أنّ هذا ليس مُفارَقةً عقليّةً، وإنّما هُو مُغالَطةٌ يُتبيَّن فسادُها من حيث إنّ العلّةَ في وُجود الإنسان وإدراكه ـ بما هو كائنٌ «محدودٌ» ـ لا تَرْجع إليه بالذّات: أليس بإمكان «المُطْلَق» أن يُثْبِت ذاتَه ويُعرِّف بها في الوقت عينه الذي نجد «المحدود» يَفعل ذلك بالنِّسبة إلى أمثاله؟! بل هل بوُسْع غير الإنسان من الكائنات ـ التي يُقال عنها إنّها أدنى منه وُجوداً وأقلّ إدراكاً ـ أن تَنْفيَ (أو تُنْكِرَ) وُجودَه، فقط لأنّها عاجزةٌ بذاتها عن إدراكه كما هُو؟!

إنّ كثيرين لا مُستنَد لهم في ادّعائهم «الإلحاد» سوى مُناقشةِ عَمّانُوئيل كَنْط[1] لِما يُعْرَف بـ«الأدلّة على وُجود اللّـه» (نقد العقل الخالص، القسم الثاني، الفصل الثالث من الكتاب الثاني[2]). لكنّ هؤلاء لا يَغْفلُون فقط عن

---

(1) أكتُب «كَنْط» هكذا وليس بأيِّ شكل آخر لأنّ الاسم بالحروف اللاتينيّة (Kant) لا يُنْطَق عند أهله بفتحٍ ممدودٍ (كما في «كانْط»)، ولأنّ كتابتَه بـ«كانَتْ» أو «كَنْت» تُؤدّي ـ لو سلّمنا، جدَلاً، بأنّ الصوت الأخير في هذا الاسم يجب أن يُنطَق تاءً وليس طاءً ـ إلى خَلْطه بفعل «كانَ» مُصرَّفاً في الماضي للغائب المُؤنَّث «كَانَتْ» أو للمُخاطَب المُذكَّر «كُنْتَ» وللمُخاطب المُؤنَّث «كُنْتِ»، خصوصاً أنّ الكتابة العربيّة لا تزال غير مشكولة في الغالب.

(2) لكتاب كنط (Kritik der Reinen Vernunft) ثلاث ترجمات عربية، أُولاها تحمل عنوان «نقد العقل المُجرَّد» (أحمد الشيباني، دار اليقظة العربية، بيروت، 1965، 1122 صفحة)، في حين جاءت الأُخرَيان كلتاهُما بعنوان «نقد العقل المَحْض» (عمّانوئيل كنط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، 1990، 415 صفحة ؛ إمانويل كَنْت، نقد العقل المحض، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، 2013، 845 صفحة). والإشكال في هذه الترجمات قائمٌ في

أنّ القول بأمتناع التّدليل العقليّ على «وُجود اللّـه» يُثْبِت حُدود «العقل» نفسه (طبيعته «المشروطة» تفرض عليه ـ رغم تطلُّعه المُستمرّ ـ ألّا يَطمع إطلاقا في الإحاطة بِكُنْهِ «اللّامشروط» لا إثباتاً ولا، بالأحرى، نَفياً)، بل يَغْفُلون أيضاً عمّا هو أهمّ: من جهةٍ، ليس «الوُجود» صفةً محمولةً لكي يَصحّ البَتُّ فيها ذهنيًا بإثباتها أو نفيها، وإنّما «الوُجود» موصوفٌ موضوعيٌّ له من الصفات ما قد لا يَستطيع «الذِّهْنُ» أو «الفكر» أستكناهَه! ومن جهةٍ أُخرى، التّدليل العقليّ الذي يُطْلَب فيه فقط الاتّساق الصُّوريّ غير مُناسبٍ لإثبات وُجود الأعيان أو معرفته (قد يَثْبُت في «الذِّهن» ما لا أَثَر له في «العَيْن»، والعكس صحيح)، بل إنّ الدّليلَ العقليَّ نفسَه لا يقف عند ذلك الوجه، وإنّما يَعْدُوه إلى أوجُهٍ كثيرة هي أوثقُ صلةً بتجربةِ «الوُجود» في تحقُّقه العَيْنيّ والموضوعيّ بعيداً عن مُمكنات التّجريد النّظريّ[1].

والأدهى من ذلك كُلّه أنّ من يَطلُب الاستدلال عقليّا على عدم «وُجود اللّـه» لا يكاد يَنتبه إلى أنّه يقع تحت خداع اللُّغة حتّى حينما يظُنّ أنّه يُفكّر

ترجمةِ صفة Reinen/pure بـ«مُجرَّد» أو «مَحْض» بدلاً من «خالص». وما يَجدُر التّنبيه عليه سريعاً، هُنا، هو أنّ صفة «مُجرَّد» تُعيِّن حال «غير المحسوس» أو حال «النّظَريّ» في تميُّزه عن «العَمَليّ»، وأنّ صفة «مَحْض» تُعيِّن في الأصل حالَ «اللَّبَن غير المخلوط بالماء»، وأنّ صفة «خالِص» تُعيِّن حالَ «اللَّوْن الصافي والنّاصع» (غير المَشُوب بلون آخَر؛ وكل «أبيض» يُوصَف بأنه «خالِصٌ»). وإذا كان مقصودُ كَنْط يَتعلّق بـ«العقل غير المَشُوب بأيِّ مادّة من التَّجرِبة الحسيّة» (العقل قبل مُلابَسته مُعطيَات التَّجْرِبة الحسيّة كأنه، في وجوده هذا، «صفحة بيضاء»)، فإنّ صفة «خالص» تبدو أقرب إلى أداء هذا المعنى لتواتُر استعمالها في الدّلالة على «الخُلُوّ من كل الشّوائب والآفات» (أيْ «الصَّفاء والنَّقاء التامّ») ولظهور معناها حتّى لدى الإنسان العاديّ، وذلك بخلاف صفتيْ «مُجرَّد» (التي تدُلّ، بالخصوص، على «ما يَخُصّ الفكر النَّظَريّ في تميُّزه عن المُمارَسة العَمَليّة») و«مَحْض» (التي تُعَدّ أقلّ رُسوخاً في التّداوُل من «خالِص/خالصة» التي وَرَدت في أكثر من آيةٍ من القُرآن الكريم: [الزُّمَر: 3]، [النَّحل: 66]، [البقرة: 94]، [الأنعام: 139]، [الأعراف: 32]، [الأحزاب: 50]، [ص: 46].

(1) مِمّا يَجدُر التّنبيه عليه أنّ الفيلسوف الفرنسيّ فريدريك گِيّو قام أخيراً بفحصٍ منطقيّ وعقليّ لأوجُه الاستدلال على وُجود اللّه على أساس مُكتسبَات «الإلاهيّات الطبيعيّة»، كما قام بمُراجَعةٍ شاملةٍ للنّقد الكَنْطيّ المعروف. انظر:

- Frédéric Guillaud, *Dieu existe, Arguments philosophiques*, éd. Du Cerf, coll. La nuit surveillée, Paris, 2013, 416p.

خارجها، إذْ تراه يَضع اسم «الإلٰه» أوّلاً (وهو اسمٌ يَدُلّ على «ذاتٍ واجبِ الوُجود»)، ثُمّ يُسْنِد إليه صفةً مَنْفيّةً «غير موجود» (في قولهم «اللّـه غير موجود») أو فعل «مات» (في قولهم «الإلٰه مات»): فكيف يُعْقَل نفيُ «موضوعٍ/عَيْنٍ» وُجودُه ضروريٌّ بذاته؟! أيَكُون ذلك فقط لأنّ اللُّغة تُعطي إمكانَ نَفْيه لفظيّاً؟!

ونجد، بعدُ، أنّ من المُفكّرين من يَتعجّب كيف أنّ اللّـه ـ عزّ وجل ـ لم يَكترثْ بإعطاء «البُرهان» على وُجوده، حتّى إنّ منهم من يَبتهج لهذا (كما عُرف عن برتراند راسل في قوله بأنّ اللّـه كان، بذلك، أوّل من خَرَق «العقل»!) فيجعل غياب «البُرهان» مُساوياً لعدم وُجود «المُبَرْهَن عليه» (الذي يُفترَض فيه، هُنا، أن يكون هو «المُبَرْهِـن على نفسه»)!

وينبغي ألّا يَخفى، بهذا الصَّدد، أنّ سَوْقَ الأمر على ذلك النّحو سخيفٌ من ناحيتين:

أُولاهما: إنّ اللّـه لو أعطى «البُرهان» المطلوب على ذاته، لكان بُرهانُه بمثابةِ «السُّلْطان» الذي يَنْتزِع «الإيمان» من النُّفوس كَرْهاً وليس طَوْعاً كما هو مُقتضى الحكمة!

وثانيهما: إنّ غياب «البُرهان» على شيءٍ ما لا يَستلزم دائما غياب الشيء ذاته من الوُجود!

وإذَا ظَهَر أنّ كل تلك السُّبُل مُوصَدةٌ تماماً أمام تعقيل «الإلحاد»، فإنّه لا تبقى إلّا مُعضلةُ الشرّ كما تتجسّد في كل المَساوئ والمَصائب التي يَعِجّ بها العالَم. إذْ يَتساءل المُلْحد: كيف يُعْقَل أن يَسمح اللّـهُ بذلك، وهو القدير الفعّال والخيِّر الكريم؟! ولن يَقبل المُتسائِل جواباً مثل «لأنّه ربُّ العالَمين يفعل ما يشاء في مُلْكه ولا يُسأل عمّا يفعل»، ذلك بأنّه يُريد من اللّـه ألّا يَكون وألّا يَفعل إلّا في حُدود ما يُدْرِكُه خَلْقُه كأنّ مَشيئتَه، سُبحانه، يجب أن تكون وَفْق مَشيئتهم لكي تستحقّ الدُّخول في مُقتضى «العدل» و«الرحمة»! لكنْ، أليس العاجز عن إدراك «وُجود اللّـه» أحرى به أن يُقرّ بعجزه عن إدراك الحكمة في «فعل اللّـه ومشيئته»؟! وكيف يجب أن يكون وُجودُ الشّرّ في العالَم فقط سبباً للشّكّ في

وُجود ربِّ العالمين، وليس مَدْعاةً للتفكُّر في قُدرة المَلِك العزيز ربِّ السّماوات والأرض؟!

إنّه حتّى لو صحَّ تعليلُ «الإلحاد» عقليّاً، فسيَترتّب عليه ٱمتناعُ تأسيس «الأخلاق» وُجوديّاً لكونه يقوم على نفي «وُجود اللّـه» (الذي هو مثال «الخير الأسمى»). فلا يعود، من ثَمّ، مُمكناً تأسيس «الأخلاق» إلّا بشكل عَمَليّ على النّحو الذي يَجعلُها نفعيّةً ونِسْبيّةً تماماً، ليس فقط بمُقتضى حُدود «العقل المُجرَّد» (إرادة الخير لذاته تتطلّب معرفته موضوعيّاً بما هو «خير أسمى»)، بل أيضاً لأنّ شُروط المُمارَسة العَمَليّة تجعل القيام بالواجب غير مُمْكنٍ كـ«فعل خالص» إلّا بما هو «تَخَلُّص مُتدرِّج» من إكراهات الضَّرورة بشتّى تجليّاتها.

ولهذا، فَلَوْ ثَبَت عدمُ «وُجود اللّـه»، لصار مُبرَّراً ٱعتبارُ «الفضيلة» ـ في ٱقتضائها لـ«الحُريّة» و«الحقيقة» كلتيهما ـ تابعةً لأغراض النّفْس ومُستجيبةً حصراً للمَصالح العاجلة. فما الذي يُوجب، إذاً، ٱلتزامَ «الفضيلة» بما هي فقط «فضيلةٌ» مُقتضاها ٱمتثال «الخير الأسمى» (فضيلة بلا قيد أو شرط)؟! إذْ لا «الطبيعة» ولا «المُجتمع» ولا «التاريخ» تَصلُح مُفرَدةً أو مُجتمعةً لتأسيس «الأخلاق» بما هي كذلك لأنّ هذه المُحدِّدات لا تكفي، حتّى في تَعاليها على الأفراد، لمَحْوِ صبغةِ «العَدَميّة» المُلازِمة حينئذٍ للوُجود والفعل البشريَّين من حيث ٱفتقادُهما الجوهريّ لكل مَقْصِدٍ أو غايةٍ فيما هو أبعد من هذا العالَم الدُّنيويّ! بإيجاز، ما الذي سيُلْزِم المُلْحد أخلاقيّاً إذَا أمكنه أن يَأتي أفعالَه بشكل يَجعلُه يَتفادى أن يُساءَل أو يُحاسَب «هُنا والآن»؟!

إنّ كونَ «الإلحاد» لا يَنْفكُّ عن إدراك مَحْدُوديّةِ الوُجود الإنسانيّ يَجعل مُواصَلةَ الاستدلال إلى نهايته تقتضي من المُلْحد الجادّ مُواجهةَ حافةِ الانتحار. فإدراكُ أنّ «الوُجود» البشريّ مفتوحٌ على «العَدَم» في مصدره ومآله يُوجب الإسراع إلى إنهائه لإيقاف الاستمرار في مُعاناته الضروريّة بلا جدوى.

لكنّ المُلْحد يَغفُل عن ذلك كما يَغفُل عن أنّ إقرارَه بأنْ ليس بعد «الحياة»

إلّا «العَدم» يُعَدّ إيماناً بغيبٍ لا دليل له عليه، وهو إيمانٌ له نظيرٌ في الإيمان باللّه! فكيف يَصحُّ له قَبُول الأوّل وردُّ الآخَر؟! بل كيف يَبقى معنًى للحياة إذَا كان ما بعدها ليس إلّا «العَدم»؟! أليس المنطقيُّ أن يُهْرع المُلحد إلى وضع حدٍّ لهذا «الوُجود» الزّائف الذي لا أصل له ولا مآل إلّا «العدم»؟! فلماذا يَتشبّث المُلْحد بحياةٍ لم يُعْطِها ٱبتداءً لنفسه وتُؤخَذ منه أخيراً رغم أنفه؟! أليس جُبْناً صريحاً منه أن يقف مُبتهجاً عند شُبهات «الإلحاد» في الوقت الذي تُوجب عليه الشّجاعةُ الفكريّةُ أن يُقْدِم من فَوْره على «الانتحار» حلّاً لمُعضلةِ هذا «الوُجود» الذي لا يَقبل من منظوره أبداً أن يُعلَّل عقليّاً؟! وماذا يَتبقّى في «الإلحاد» من ٱمتياز غير كونه جُرأةً على «التّعاقُل» جُحوداً ونُكراناً؟!

هكذا يُمكن تأكيدُ أنّ النّظر في «الإلحاد» يَقُود إلى تبيُّن أنّه لا يَقبل أن يُعلَّل عقليّاً على نحوٍ أفضل من «الإيمان»، وأنّه يبقى ـ إذَا تجاوزنا مسألةَ إمكان تَساويهما أو تكافُئهما من النّاحية العقليّة ـ مُعلَّلا فقط بالنّسبة إلى «دوافع» أو «مُبّررات» تجد أصلَها، بالأساس، في مجموع الشُّروط التّاريخيّة والاجتماعيّة المُحدِّدة واقعيّاً وموضوعيّاً لاعتقادات النّاس. إنّه ٱعتقادٌ يَتظاهر أصحابُه بالاستناد فقط إلى «العقل» في الوقت الذي لا يَستطيعون أن يُوفُوا بكل مُقتضيات «البُرهان العقليّ» حتّى في تأسيسهم لما يَزعُمونه من أفضليّةِ «العقل» على ما سواه.

أخيراً وليس حقيراً[1]، يبدو «الإلحادُ» نفسُه غير مُمكنٍ كفعل إنسانيّ إلّا في علاقته بالألوهيّة، إذْ أنّه ليس في حقيقته سوى تَجَلٍّ لقُدْرةِ «المُطلَق» في تَعاليه اللّامشروط: فأنّى للمُلحد، بما هو كائنٌ نِسْبيٌّ ومشروطٌ، أن يَأتيَ نفيَ وُجودِ «المُطْلَق» لولا كونُه قد أُوتي القُدْرةَ على التّعْبير المُتنكِّر عمّا يَتجاوزه؛

(1) الشّائع أن يُقال «أخيراً وليس آخِراً» في مُقابل العبارة الإنجليزية «At last, but not least»؛ لكنّ الأمر في التّرجمة العربيّة يَتعلّق بنقلٍ فاسدٍ، لأنّ المقصود في العبارة الأجنبيّة تأكيد أنّ «المذكور أخيراً (أو آخِراً) ليس حقيراً» (انظر: عبد الجليل الكور، ملحمة انتقاض اللّسان العربيّ: لسانُ العرب القلق، عالم الكتب الحديث، إربد ـ الأردن، 2013، ص. 204).

أيْ أنّ «الإلحاد» ليس، في العمق، سوى أثَرٍ معلولٍ لمن كان شأنُه أن «يُضِلَّ مَنْ يشاء» تماماً كما يَرجع إليه وحده أن «يَهدي من يشاء»!

ومن ثَمّ، فليس للمُلْحد فقط حقٌّ شَرْعيٌّ وإلاهيٌّ في ٱدّعاء «الإلحاد» والتَّعْبير عنه، بل له أيضاً حقٌّ ٱجتماعيٌّ ومَدَنيٌّ في أن يُسمَع منه ويُرَدَّ عليه نُهوضاً بواجب الاعتراض العقليّ الذي تَفرضه مُطالَبتُه نفسُها بالاستناد إلى «العقل» في تأسيس الاعتقادات وتعليلها. ومن هُنا، فالأقرب إلى الصَّواب ألّا يُواجَه أمثالُه إلّا بقول اللّـه تعالى: ﴿[...]، تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْۗ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: 111].

ـ 2 ـ

في ظلاميّة الخطاب الإلحاديّ

يَميل أدعياءُ «الإلحاد» إلى تقديم أنفسهم بأنّهم، في أقوالهم وأفعالهم، أحرصُ النّاس على ٱعتماد «العقل» و«العلم». لكنّ التّحقيق فيما يَأتونه، بالخصوص، من أشكال الخطاب يُظهر أنّهم لا يكادون يَتقيّدون بالمُتعارَف في ٱستعمالات «العقل» و«العلم». يجوز، بالتّالي، الحديث عن نوع من «الظلاميّة» المُتعاقِلة أو المُتعالِمة في المُمارَسة الخِطابيّة لأدعياء «الإلحاد». ولهذا، فإنّ الوجه المعروض من «الإلحاد» بصفته يُعبِّر عن «التّنوير» و«التّحرير» لا يُمثِّل سوى زِيانٍ دِعائيٍّ يُخفي وجهاً «ظَلاميّاً» ينبغي الوُقوف عنده لتبيُّن أنّه يُضاهي في ظلاميّته تلك التي تَطبع مواقف المُتطرِّفين الدِّينيِّين الذين يُعادُون نشر (وٱنتشار) أنوار «العقل» و«العلم» بين عامّة النّاس.

ولا بُدّ، أوّلاً، من التّنبيه إلى أنّ الكلام على «الإلحاد» لا يَأتي هُنا من موقع من يَعترض على حقّ أصحابه في أن يكونوا ويَتصرّفوا بما هُمْ مَلاحدة، بل مَنْبعُه العمل بالحقّ في الاعتراض على ما يَأتونه من ضُروب الكلام النّافل أو الحائل. وما كانت من حاجةٍ، من ثَمّ، لتأكيد هذا الأمر لولا ٱنزعاجُ «ٱلمُبْطِلين»[1] من أيِّ نقدٍ يُوجَّه إلى خطابهم، وإسراعُهم إلى التّلويح بأنّه ليس

(1) أستعملُ لفظ «ٱلمُبْطِلين» بمعنى المُشتغِلين بـ«ٱلباطل» قَوْلاً مُرْسَلاً بلا قَيْدٍ أو فِكْراً مُلْقًى بلا سَنَدٍ.

سوى تعبيرٍ عن موقفٍ من يَرفُض الحقّ في الاختلاف وَ/أوْ يُنكِر حقَّ المُلْحد في أن يكون كما هُو وأن يقول ما يَعتقد.

لا يَتعلّق الأمر، إذاً، بإرادةِ مَنْع مُدّعِي «الإلحاد» من حقّه في مُمارَسة ٱعتقاده تقريراً وتعبيراً، وإنّما يَتعلّق بالاعتراض على نوعٍ من «التّضْليل» يُمارَس باسم «العقل» و«العلم» ويُضاهي ـ بما هو كذلك ـ ما يُنْسَب إلى أصحاب «الإيمان» من خُلُوٍّ من «العقل» ومُعاداةٍ لـ«العِـلْم».

وإنّ الوُقوف عند هذا الوجه من «الخطاب الإلحاديّ» لا يُمثِّل الكثير لولا أنّه يَدْخُل في إطار إرادةِ تأسيس «المعقوليّة» تحاوُراً ٱستدلاليّاً وتعامُلاً تعارُفيّاً على النّحو الذي من شأنه أن يجعل، بهذا القَدْر أو ذاك، ٱتّخاذَ المَواقف وتبريرَها يَصيران بالفعل مُعبِّرَيْن عن سيرورةِ «التّرْشيد» تنويراً وتحريراً.

ويبدو أنّ الذين ٱعتادوا ربط «الظّلاميّة» حصراً بـ«الدِّين» في عُمومه وبـ«السَّلَفيّة الدِّينيّة» بالخصوص لن يَستسيغوا إجراءَ الرَّبْط نفسه بشأن «الإلحاد» الذي يُعَدّ في ظَنِّهم ٱنتصاراً لـ«العقل» و«العلم». لكنْ إذَا جاز الحديثُ عن «الظّلاميّة العلميّة» كما تَتمثّل في «ٱلتّضْليل» الذي يُمارِسُه بعضُ العلماء المُنْزعجين من ٱنقلابِ «النُّمْذُوج»[1] مع أهمّ النّظريّات العلميّة

---

(1) أستعملُ لفظ «نُمْذُوج» (بصيغةِ «فُعْلُول» مثل «جُلْمُود» و«خُنْزُوف» و«عُصفُور»، وهي الصيغة المَقيسة التي كان ينبغي أن تُستعمَل ابتداءً لتعريب اللفظ الفارسيّ «نَمُودَه» بدلاً من صيغتَيْ «نَمُوذج» و«أنموذج» الشاذّتَيْن) في مقابل المُصطلَح الأجنبيّ «paradigm» (المُعرَّب بـ«برادايم/ براديغم»)، بالمعنى العامّ الذي استعمله طوماس كُون («مجموع المُعتقَدات والقِيَم المُتعارَفة والتّقْنيّات المُشترَكة بين أعضاء جماعةٍ مُعيَّنة»). انظر:

- Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago & London, [1962], 2012, Poscript, p. 174; *la structure des révolutions scientifiques*, trad. Par Laure Meyer, éd. Flammarion, coll. «Champs/sciences» [1983], 2008, Postface, p. 238.

وقارن به إحدى التّرجمات العربيّة الثلاث، رغم تبايُنها الظاهر في أكثر من ناحية: تُوماس كُون، بِنية الثورات العلمية، ترجمة د. شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، رقم 168، 1992، ص. 221؛ بِنية الانقلابات العلمية، ترجمة سالم يفوت، دار الثقافة، الدار البيضاء، 2005، ص. 216؛ بُنية الثورات العلمية، ترجمة د. حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، 2007، ص. 290.

المُعاصرة[1]، فإنّه يجوز بالأحرى الحديث عن ظلاميّةِ «الخطاب الإلحاديّ» في حرصه على «التّعاقُل» («التّظاهُر بالعقل») و«التّعالُم» (ادِّعاء الاعتماد الحصريّ على حقائق «العلم») طلباً لمشروعيّةٍ تتجاوز في ظاهرها مشروعيّةَ «الخطاب الدِّينيّ» (أو، على الأدقّ، «لَامشروعيّتَه» بِما أنّه خطابٌ يُصوَّر، عادةً، بصفته لا يقول إلّا بـ«الإيمان» و«الوحي» منظوراً إليهما في تعارُضهما مع «العقل» و«العلم» كِلَيْهما!).

غير أنَّ مِمّا يُلاحَظ، بهذا الصّدد، هو أنّ كثيراً من الذين يَدَّعون الاستناد إلى «العقل» لا يُكلِّفون أنفسَهم تحديدَ مقصودهم به أو تِبْيان الشُّروط المُحدِّدة لاستعمالهم إيّاه. فتَراهُم يُرْسلون الكلام بأنّ «العقل يُثْبِتُ» و«العقل لا يَقبل» و«العقل يُوجِب»، بل إنّ منهم من لا يكاد يَنظُر إلى «العقل» إلّا في تعارُضه مع «النّقل» كأنّ «العقل» فعلٌ «إبداعيٌّ» يَستنِفُ باستمرار كل شيء ولا يَتّخذ أصلَه في «نقلٍ» ما يُعْطَى له طابعُ «العقل»، وكأنّ «النّقل» لا «عقل» فيه البتّة كما لو أنّه فعلٌ بلا تعليل أو خِلْوٌ من كل سَنَدٍ معقول (من اللّافِت أنّ ما فَرَض ثُنائيّة «العقل» و«النّقل» يَرجع، بالأساس، إلى «الجِناس» الذي يَجمع بين هذين اللّفظين في اللسان العربيّ والذي يُريد له «المُبْطِلون» أن يكون «طِباقاً» تامّاً!).

وهكذا لا يَصعُب أن يُتبيَّن أنّ منظور «الخطاب الإلحاديّ» إلى «العقل» يقوم على ثلاثة أُمور لا يُمكن إلّا أن يُعْتَرَض عليها: **أوّلُها** أنّ «العقل» يُؤسِّس نفسَه كما لو كان «جوهراً» قائما بذاته ومُستقلاًّ عمّا سواه، في الوقت الذي

---

(1) أنظر:

- H. G. Townsend, «The Obscurantism of Science», in The Journal of Philosophy, Vol. 22, No. 20 (Sep. 24, 1925), pp. 548-552.
- Jean Staune, «Qu'est-ce-que l'obscurantisme?»; «Voyage au coeur de l'obscurantisme scientifique» et «Analyse d'un exemple d'obscurantisme scientifique» in:
- Jean Staune, *Notre existence a-t-il un sens? Une enquête scientifique et philosophique*, éd. Presses de la Renaissance, 2007, chap 3 :«vers de nouvelles lumières», p. 39-48, et p. 102 et suiv;
- Jean Staune, *la science en otage: comment certains industriels, écologistes, fondamentalistes et matérialistes nous manipulent*, éd. Presses de la Renaissance, Paris, 2010, introduction: p. 7-15 et chap 6 «à obscurantiste, obscurantiste et demi», p. 192-215.

يَمتنع أن يُؤسَّس «العقل» إلّا على شيء من خارجه يكون إمّا دُونه (من «اللّاعقل» كما تُجسّده، في الواقع العمليّ، الأهواء والأوهام المَبْنيّة تاريخيّاً والمُبرَّرة ٱجتماعيّاً وثقافيّاً) وإمّا أعلى منه («مُثُلُ العقل» في أصليّتها وكُليّتها وتَعاليها)؛ وثانيها أنّ «العقل» يُؤْخَذ بمعنى «العقل المُجرَّد» المُنْحصر بطبيعته في إدراك ما يَظهر له من «الواقع» وليس ما عليه هذا «الواقع» في حقيقته الباطنيّة، وكأنّ الأمر لا يعدو «الفِكْر» في دَوَرانه على نفسه وتوهُّمه أنّ له سُلطاناً ذاتيّاً على موضوعاتِ «التّجْرِبة»، في حين أنّ الأمر يَتعلّق بـ«الوُجود» بما هو، أساساً، موضوعٌ للتّجربة الوِجْدانيّة التي يُفْترَض فيها أنّها تتجاوَز «النّظر التّأمُّليّ» وتَلْتبس بالمُمارَسة العَمَليّة على النّحو الذي يُوجب تجاوُز «العقل المُجرَّد» إلى «العقل العَمَليّ»؛ وثالثها أنّ «العقل» يُنْظَر إليه كقُدرةٍ إدراكيّة وحُكْميّة لا حُدود لها من ذاتها أو من خارجها، في حين أنّ الثّابت ـ منذ نصف قرن على الأقلّ ـ هو أنّ «العقل» له من الحُدود المنطقيّة والعلميّة والفلسفيّة ما لا يُنْكره إلّا جاهلٌ أو جاحد[1]؛ وأنّه، أكثر من ذلك، تَعتريه

---

(1) انظر بخصوص أنواع «حُدود العقل»:

- Jean Ladrière, *les limitations internes des formalismes : Etude sur la signification du théorème de Gödel et des théorèmes apparentés dans la théorie des fondements des mathématiques*, Louvain E. Nauwelaerts & Paris Gauthier-Villars, 1957; éditions Jacques Gabay, 2000, 714p.

وٱنْظُر أيضاً: طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، [ط 1، 1989]، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط 3، 2000، الفصلين الثاني والثالث؛ أو المجلدين الهامّين اللّذين يَضُمّان مجموعةً من الدراسات لباحثين من تخصصات مُتعدِّدة:

- *Les Limites de la rationalité*, colloque de Cerisy: tome 1 («rationalité, éthique et cognition»), sous la direction de Jean-Pierre Dupy et Pierre Livet; tome 2 («les figures du collectif»), sous la direction de Bénédicte Reynaud, éd. La Découverte & Syros, Paris, 1997.

وٱنْظُر كذلك:

Roger Brubaker, *The limits of Rationality: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, George Allen & Unwen, [1984], 1991 by Routledge.

أو أيضاً: العقل ومسألة الحدود (la raison et la question des limites)، سلسلة حوارات فلسفية رقم 1، نشر الفنك ـ الدار البيضاء، 1997.

آفاتٌ لا يُستطاع تجاوُزها إلّا بالخُروج منه إمّا بقَبُول ٱبتذاله وتناقُضه وإمّا بتوسيعه وتكميله بما هو من خارجه سواء أعُدّ طبيعياً أمْ فوق ـ طبيعيّ.

ولعلّ ظلاميّةَ «الخطاب الإلحاديّ» لا تتجلّى أكثر إلّا في تعامُل أدعياء «العقلانيّة التّجريديّة» مع أهمّ النّظريّات العلميّة التي أدّت إلى تَدْشينِ ٱنقلابِ «النُّمْذُوج». ذلك بأنّ كل المفاهيم التّقليديّة حول «الزّمان» و«المكان» و«السَّبَبيّة» و«المادّة» و«الموضوعيّة» و«الحقيقة» قد تغيّرتْ على إثْر «نظريّة النِّسْبيّة» و«النّظريّة الكُمَيْمِيَّة»[1] و«نظريّة الانفجار الكبير» و«نظريّة الخَواء»[2]. ورغم كلّ هذا الانقلاب، لا يزال أَسْرَى «العقلانيّة التّجريديّة» يُصرُّون على أنّ «العلم» لا دَخْل له بموضوعات «الإيمان» والتّدْليل على «وُجود اللّـه» لأنّه، في نظرهم، لا يَهتمّ بأسئلةِ «المعنى» التي تبقى أسئلةً «ميتافيزيقيّة» بامتياز، أيْ أسئلة تدور حول «قضايا بلا معنى»[3]؛ بل إنّ منهم من يَظنّ أنّ «وُجود اللّـه» لا

---

(1) «نظريّة كُمَيْمِيّة» في مقابل «quantum theory/théorie quantique»، حيث إنّ «كُمَيْمِيّ» صفةٌ نَسَبيّةٌ وُلِّدتْ بالنَّسَب إلى ٱسم «كُمَيْم» (تصغير «كَمّ») الذي يُترجِمُ تماماً معنى اللّفظ الأجنبي «كوانْتُوم» (quantum) بمعنى «أصغر كَمٍّ من المَقادير الفيزيائيّة لا يَقبل التّجزيء» (يُجمَعُ «كُمَيْم» على «كُمَيْماتٌ» في مقابل «quanta»). ولا يَصِحُّ قولُهم «كُمُومِيّ/كُمُوميّة» لأنّه ليس سوى نَسَبٍ مُتكلَّف إلى «كُمُوم» كجمع لـ«كَمّ».

(2) «نظريّة الخَواء» في مُقابل «Chaos Theory/théorie du chaos»، ولفظ «الخَواء» يبدو أفضل من اللّفظ الشّائع «الشواش» («شُواش» أمْ «شِواش»؟!) الذي يَصعُب توليدُه صرفيًا من «التّشْويش» (بمعنى «التّخْليط» و«عدم التّرْتيب»؛ فعل «شَوَّش» استُعمِل وحده مُتعدياً!) والذي يَنقُل الصورة الصوتيّة/الصرفيّة للمُصطلَح الأجنبيّ من دون تبيُّن («chaos» يُنْطَق «كِيُوس/كَاوْ»! وأصله اليونانيّ هو «خاوُوس: χαος» القريب من «خَواء» العربيّ!). و«نظريّة الخَواء» مجالٌ دراسيٌّ في الرّياضيّات يَتعلّق بسُلوك «الأنساق الحَرَكيّة» التي تبقى، رغم طابعها الحتميّ، أنساقاً غير مُستقرّة دائماً وغير قابلة للتوقُّع بدقّةٍ. ولـ«نظريّة الخَواء» تطبيقات كثيرة في الفيزياء وعلم الأرصاد والهندسة وعلم الأحياء والاقتصاد والفلسفة.

(3) لا يزال بعض الأدعياء يَظُنّون أنّ التّقْسيم الوَضْعانيّ الثّلاثيّ للقضايا («قضايا تحليليّة» هي تحصيلُ حاصلٍ، «قضايا تركيبيّة» يُمكن التّحقُّق من صدقها أو كذبها باختبارات تجريبيّة، «قضايا بلا معنى» هي جِماعُ «خطاب الميتافيزيقا» كخطاب مُلْتبس يَخْلِط بين المُستويات) يَحتفظ بوَجاهته العلميّة المزعومة. لكنّ هذا التّقْسيم رُوجع في عدّة أطوار فاطّرِح، مع كواين، التّمْييز بين «قضايا تحليليّة» و«قضايا تركيبيّة» (أسطورة الدّلالة وعدم إمكان تحديد مفهوم «الطّابع التّحْليليّ» من دون

يُمكن الحديث عنه إلّا في إطار «المادّيّانيّة الواقعيّة» التي لم تَعُدْ مقبولةً حتّى في أوساط عُلماء «المادّة» الذين صارُوا يَتعاملون مع «الواقع الفيزيائيّ» بصفته واقعا «خَفيّاً» لا يَظهر في ماديّته المُصْمَتة إلّا من جرّاء «مِتافيزيقا تقليديّة» قد حان الوقت لاستبدال «مِتافيزيقا مُعاصرة» بها، «مِتافيزيقا علميّة واقعيّة»[1] باتتْ فيها أسئلةُ «المعرفة» و«الوُجود» مُتداخلةً ومُتكاملةً بما هي أسئلةٌ حول «المعنى».

ومن ثَمّ، فما أشدّ وَهْمَ الذين ظنّوا أنّ تجاوُزَ «المِتافيزيقا» قد أُنْجز في اتّجاه التّخلُّص فلسفيّاً وعلميّاً من فكرة اللّـه. إذْ أنّ العُلوم المُعاصرة لم تَعُدْ قادرةً على تفادِي فرضيّة اللّـه التي يَزداد إلحاحُها على كل المُستويات إلى الحدّ الذي لم يعد غريباً الجمع بين مفهوميْ «العلم» و«اللّـه» ليس فقط في عناوين المكتوبات[2]، بل أيضاً في أثناء أعمالٍ تتناوَل فلسفة العُلوم المُعاصرة[3].

الوُقوع في الدّوْر)؛ كما ثَبت، بالخصوص منذ أُستين، أنّ ثمّة أقوالاً في اللُّغة العاديّة لا تقبل التّصْديق أو التّكْذيب باعتبارها أقوالاً تركيبيّةً أو توصيفيّةً، وهذه الأقوال هي التي تَعلّق بأفعال الكلام الإنجازيّة (الأمر، النّهي، الوعد، إلخ.). وأكثر من هذا، فإنّ أطْراح الوَضْعانيّة المنطقيّة ـ الذي بدأ منذ الثلاثينيّات من القرن العشرين ـ يقتضي أنّ «المِتافيزيقا» لا يَصحّ اختزالُها بصفتها «قضايا بلا معنى»، بل حتّى «معيار الفَصْل» مع بوبر يَفترض أنّ النّظريّات العلميّة لا تكون لها مع «التّجرِبة» إلّا عَلاقة سَلْبيّة بحيث ليس أمامها إلّا أن تُواجِه على الدّوام خطرَ «التّكْذيب/التّفْنيد»، وليس أبداً أن تحظى بأسانيد «التّصْديق» المُثْبِتة.

(1) «رسالةٌ صُغرى لمِتافيزيقا علميّة واقعيّة» هو العنوان الفرعيّ لكتابِ «إسمنتُ الأشياء» للفيلسوفة الفرنسيّة كلودين تيرسْلان صاحبة كرسيّ «المِتافيزيقا وفلسفة المعرفة» بالكُوليج دُوفرانس منذ 2011، انظر:

- Claudine Tiercelin, *le ciment des choses: Petit traité de métaphysique scientifique réaliste*, éditions d'Ithaque, 2011.

(2) انظر مثلاً:

- Jean Guitton, Gritchka Bogdanov et Igor Bogdanov, *Dieu et la science: vers le métaréalisme*, éd. France Loisirs, Grasset & Fasquelle, Paris, 1991.

(3) كما نجده، مثلاً، في الفصل الثامن («اللّـه يَرجع بقُوّة») من كتاب «هل لوُجودنا معنى؟»، انظر:

- Jean Staune, *Notre existence a-t-il un sens?*, op. cit, p. 153-179.

لا عجب، إذاً، أن يُصدر الفيلسوف البريطانيّ ريتشارد سوينبورن ـ بعد كتابه «وُجود اللّه» (1979، 2004) ـ كتابَ «هل اللّه موجود؟» (حرفيّاً: «هل ثمّة إلٰهٌ؟» [1996، 2010][1]) حيث عَمِلَ على بيان أنّ أحسن فرضيّة مُمكنة لتوصيف وتفسير كلّ ما هو موجود إنّما هي فرضيّة أنّ اللّه موجود بما هو ذاتٌ لها كلّ صفات الكمال. ذلك بأنّ هذه الفرضيّة المُؤسّسة لـ«الإلاهيّانيّة»[2] تُعَدّ أبسط من فرضيّة «الماديّانيّة»[3] وفرضيّة «الإنْسيّانيّة»[4]: فإذَا كانت «الماديّانيّة» تفترض أنّ كلّ الموجودات ذات طبيعة «ماديّة» تَجعلُها وَحداتٍ موضوعيّة مُستقلّة بذاتها، وكانت «الإنسيّانيّة» تفترض أنّ «الإنسان» يَتميّز عمّا سواه من الموجودات بأنّه أشدّها آستقلالاً في ذاته، فإنّ «الإلاهيّانيّة» تفترض أنّ توصيف (وتفسير) «الموجودات» لا يَتِمّ حصراً بجعلها وحدات «ماديّة» مُستقلّة

(1) أنظر:

- Richard Swinburne, *Is there a God*, Oxford University Press, 1996; Revised edition, 2010; trad. Par Paul Clavier, *y a-t-il un Dieu?*, édtions d'Ithaque, Paris, 2009.

(2) في مقابل «Theism/le théisme»، واسم «الإلاهيّانيّة» مُولَّدٌ بالنّسَب إلى صفة «إلاهيٌّ» بواسطة لاحقة المُبالَغة «ـانيّةٌ» التي يُفترَض أنّها تُؤدّي معنى اللاحقة الأجنبيّة «ism/isme» في دلالتها عموماً على معنى «المذهب/التوجُّه الفلسفيّ» أو «النّزعة/المدرسة الفلسفيّة» (انظر الفصل 23: «النّسَب المغلوط ومعنى المُبالَغة فيه» من كتاب مَلْحمةُ انتقاض اللّسان العربيّ: لسانُ العرب القَلِق، عالم الكتب الحديث، إربد ـ الأردن، 2013، ص. 211 ـ 221).

(3) وُلِّد لفظ «ماديّانيّة» بالنّسَب إلى صفة «ماديّ» بواسطة لاحقة المُبالَغة «ـانيّةٌ» لأداء معنى المُصطلَح الأجنبيّ «materialism/le matérialisme» بمعنى النّزعة التي تقول بأنّ كلّ شيءٍ في العالَم يَقبل أن يُفسَّر بـ«المادّة». وأستعملُ لفظ «ماديّانيّة» بدلاً من لفظ «ماديّة» الشّائع الذي لا يَعني أكثر من «الطابع الماديّ» (في مقابل «materiality/la matérialité»).

(4) في مقابل «humanism/l'humanisme» بمعنى النّزعة التي تُعطي الأسبقيّة للإنسان على ما سواه. ولفظ «إنْسيّانيّة» مُولَّدٌ بالنّسَب إلى صفة «إنْسِيٌّ» بواسطة لاحقة المُبالَغة «ـانيّةٌ»، وهو أفضل من العبارة الشّارحة «نَزْعة إنسانيّة» وأيضاً من اسم «إنْسيّة» المُولَّد بالنّسَب العاديّ إلى اسم «إنْسٌ». وأمّا «أنْسَنيّة» و«إنْسانويّة»، فلفظان مغلوطان لا تعليل لهما من داخل النّسق الصّرفي للّسان العربيّ، بل هُما فسادٌ اشتقاقيّ وتصريفيٌّ من حيث إنّ «أنْسَنيّة» نَسَبٌ إلى لفظ بلا أصل («أنْسَن»؟!) و«إنْسانويّة» نَسَبٌ يَمنعُه إمكانُ النّسَب العاديّ «إنسانيّة» (النّسَب بـ«ـويّةٌ» عاديٌّ ولا يَجُوز إلّا حينما يَتعذّر النّسَب بـ«ـيّةٌ» كما في «يَدَويّةٌ» و«لُغويّةٌ»!).

بذاتها أو بتمييز أحدها وجعله شخصاً مُتفرِّداً وُجودياً وعملياً، لأنّ هاتين الفرضيّتين لا تُعطيان ـ في الواقع ـ للموجودات (سواء أعُدَّتْ كُلُّها «ماديّة» أمْ مُيِّز منها الإنسان) إلّا ما تَأبى الاعتراف به للّـه بما هو «واجب الوُجود» في وحدته وبساطته، مِمّا يُفيد أنّ فرضيّة «الإلاهيّانيّة» تُعَدّ أبسط و، بالتّالي، أرجح لتوصيف (وتفسير) الوُجود في كُليّته.

وإذَا كان ريتشارد سوينبورن قد ألّف كتابه ذاك مُتسائلاً، فإنّ أنطوني فلُو[1] أبى إلّا أن يجعل عُنوان كتابه الأخير بالإثبات «اللّـهُ موجودٌ: كيف غيَّر أشهرُ مَلاحدةِ العالَم فكرَه»[2] بعد أن رَجع عن إلحاده في 2004 وأقرّ بـ«الرُّبوبيّة»[3] على غرار أرسطو صاحب فكرة «المبدأ الأوّل» أو «العلّة الأُولى» بما هي «قُوّةٌ» أو «عقلٌ» صفتُها أنّها «تُحرِّك ولا تُحَرَّك» (وما إنْ يَتلقّى «المُبْطِلون» هذا حتّى تراهم يُهرعون إلى القول بأنّ «الإلٰه ـ المِثال» كما هو عند الفلاسفة لا يُساوي «الإلٰه ـ الحقّ» كما يُؤمن به أصحاب الأديان السماويّة. وقد تَحسُن، هُنا، الإشارة إلى أنّ «التّمييز» بين هذين المفهومين ليس معناه «التّفريق» بينهما إلى حدّ «التّنافي»، مِمّا يَدلُّ على أنّ «النّظر التأمُّليّ» كما يُمارسه الفلاسفة لا

---

(1) وهو فيلسوف «تحليليّ» بريطانيّ (1923 ـ 2010) اُشتهر بصفته أحد أشدّ المَلاحدة في القرن العشرين (له كتاب «الإلاهيّات والتكذيب» [1950] و«اللّـه والفلسفة» [1966، 2005] و«اللّـه: فَحصٌ نقديٌّ» [1984، 1988] و«الإنسيّانيّة المُلْحِدة» [1993]) وهو الذي اُشترك مع وليم لَين كريغ في الحوار المشهور «هل اللّـه موجود» [2003] انظر:

- *Does God Exist? The Craig-Flew Debate*, edited by Stan W. Wallace, Ashgate Publishing, Ltd., 2003.

(2) حرفيّاً: «ثمّة إلٰهٌ»؛ ويَجدُر التّنبيه على أنّ العنوان الإنجليزيّ فيه لَفْتةٌ إملائيّةٌ تتعلّق بشَطْب كلمة «ليس/ لا» منه (*no*) لتأكيد «الإثبات» («ثمّة إلٰهٌ» أو «اللّـه موجود») بدل «النّفْي» («ليس ثمّة إلٰهٌ» أو «لا إلٰهٌ»). انظر:

- Antony Flew with Roy Abraham Varghese, *There is no A God: how the most notorious atheist changed his mind*, HarperOne, 2007.

انظر ترجمةً له في: د. عمرو شريف، رحلة عقل. هكذا يقودُ العلمُ أشرس الملاحدة إلى الإيمان، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة [ط1، 2010]، ط4، 2011.

(3) في مقابل «deism/le déisme»، وهو مذهب الذين يُثْبتون وُجود اللّـه ربّاً للكون عن طريق العقل وليس عن طريق نُصوص الوحي.

يَستطيع أن يُمكِّنهم من أكثر مِمّا يَتصوّرونه في «الإلٰه ـ المِثال» الذي هو الحدّ الأدنى المطلوب للرُّقيّ نحو معرفة «الإلٰه ـ الحقّ» كما تُعطيه «المُمارَسة العَمَليّة» لأصحاب الأديان!).

وأكيدٌ أنّ من كان لا يرى في «العقل» إلّا آلةً لإقامة «البُرهان» إثباتاً قَطْعيّاً وصارِماً لن يَطلُب من «العلم» إلّا الدّليل التّجريبيّ المُطَّرِد قانوناً حاكِماً. وبالتالي، فلن يرى شيئاً من «الحقيقة» في تلك الأنواع من التّفكير التي يَتعاطاها المُفكِّرون منذ عُقود في إطار فلسفة الدِّين المُستجدّة[1].

ذلك بأنّ مفهوم «الحقيقة» نفسَه يُعدّ أحدَ المفاهيم التي يُمارَس بها «التّضليل» من قِبَل أدعياء «العقلانيّة التّجْريديّة» من حيث إنّهم لا يَكادون يَتصوّرُون أن تكون ثمّة حقيقةٌ بلا بُرهان (وهو ما أثْبَته «غُودل» بمُبرهَنته عن «عدم التّمام»: كون كلّ نسق صُوْريّ يَتضمّن، على الأقل، قضيةً صادقةً لا يُمكن البتّ في صدقها من داخله) أو حقيقة فيما وراء ما تُعطيه التّجربة المحسوسة (كأنّ «الموجودات» كلّها تَقبل أن تُختزَل فيما يُمكن للإدراك البشريّ أن يُحيط به كموضوع لتجاربه الحسيّة!). ومن البيِّن أنّ «الحقيقة»، عند من كان ذاك شأنَه، لا تُوصف بأنّها «عقليّة» و«علميّة» إلّا باعتبارها «يقيناً نهائيّاً» يجب لِزَاماً أن يُؤخَذ به كأنّ «العقل» و«العلم» لا يَبْنيان من «الحقيقة» إلّا ما كان على هذا النّحو (أيْ «يقين نهائيّ»)!

وفضلاً عن ذلك كُلِّه، فإن أَسْرَى «العقلانيّة التّجْريديّة» ـ سواء أكانوا مِمّن يَرْفُضون «الدِّين» إلحاداً مُتعاقِلاً أمْ عِـناداً مُتكالِياً ـ يَميلون إلى تكرار عبارة «لا أحد يَمْلِكُ الحقيقة». وفي الوقت الذي يُوجب التّأمُّلُ أخذ فَحْوَى هذه العبارة في اتّجاهِ تأكيد أنّ «الحقيقة» ليست واحدةً ولا ثابتةً، وإنّما هي أقدارٌ مُتفاوِتة

(1) بالخصوص فيما يَتعلّق بـ «الإلاهيّات الطبيعيّة». انظر مثلاً:

- Frédéric Guillaud, *Dieu existe, Arguments philosophiques*, éd. Du Cerf, coll. La nuit surveillée, Paris, 2013.

ومُتمايزة تتجلّى على قَدْر ما يُجتهَدُ في طلبها، فإنّك تَراهُم يُصرُّون على جعلها ذات معنى واحد: ٱستبعاد أن يَمتلك الخصمُ المُخالِف من «الحقيقة» نَقيراً، وإثبات أنّها لن تكون إلّا من نصيب من كان على شاكلتهم!

والحال أنّ «الحقيقة» إذَا لم تَكُن مِلْكاً لأحدٍ بعينه، فليس معنى هذا أنّ الأَمَل فيها مُستبعَدٌ أو مُؤجَّلٌ بإطلاق (كما يُستشفّ من خطاب «النَّقْض» إذَا أُخذ في مَآلاته البئيسة حيث ينتفي إمكان الاشتراك في «الحقيقة» و«الفضيلة»[1])، وإنّما لأنّها «تحقُّقٌ نِسْبيٌّ ومُستمرٌّ» يَبقى مشدوداً نحو «المُستقبَل» أكثر مِمّا يَرتبط بالواقع الحاضر كما يُمتلَك فعليّاً بين يَدَيْ هذا المُدَّعِي أو ذاك. ﴿وَمَن لَّمۡ يَجۡعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورٗا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ [النُّور: 40].

---

(1) أستعملُ لفظ «النَّقْض» في مُقابل اللّفظ الأجنبيّ «deconstruction/déconstruction»، الذي أُعْتِيدت ترجمتُه بـ«التَّفْكيك». لكنّ كونَ «ٱلنَّقْض» يُستعمل، في ٱلتّداوُل ٱلعربيّ، مُقابل «ٱلبِناء» يُوجب اعتماده لأداء معاني المُصطلَح الأجنبيّ بدلاً من لفظ «التَّفْكيك» الذي يُقابل، بالأحرى، لفظ «dismantling/démontage». فـ«ٱلنَّقْض» يأتي بمعنى «ٱنْتِثار ٱلنَّظْم من ٱلبِناء وٱلحَبْل وٱلعِقْد وٱلعَهْد»، مِمّا يَجعلُه «نَكْثاً» يُفسِدُ ما أُبْرِم من نظام الأشياء أو من سَنَن الأعمال (في القرآن: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّتِي نَقَضَتۡ غَزۡلَهَا مِنۢ بَعۡدِ قُوَّةٍ أَنكَٰثٗا﴾ [النَّحل: 92]). ولذا، يُتحدّث عن «نَقْض ٱلبناء وٱلحَبْل وٱلعِقْد وٱلشَّعْر وٱلغَزْل» و، من ثَمّ، عن «نَقْض ٱلعَهْد وٱلحُكْم وٱلوُضوء». وبما أنّ «ٱلنَّقْض» فَكٌّ وحَلٌّ، فإنّه يُناسب غرض الذين أرادُوا ـ بالخصوص مع الفيلسوف الفرنسيّ دريدا ـ تأكيد أنّ «المعنى» لا يمكن تحديدُه انطلاقاً من نسيجٍ أو بناءِ «النّص» في حُضوره وقُرْبه وإمكان امتلاكه، وإنّما البتُّ في «المعنى» يرتبط بمُمارَسةِ «ٱلنَّقْض» لتَبيُّن الفُروق الدّالّة على «الاختلاف»، بحيث أنّ «المعنى» لا يَتحدّد إلّا على أساس تجاوُز أوهام الحُضور والقُرْب والأصالة والامتلاك بما يُمكِّن من الكشف عن إجراءات «الإرجاء» و«الإخْلاف» (في مقابل «la différance») التي تُحيط دائما بـ«المعنى» كتابةً وقراءةً.

ـ 3 ـ

هذه حكايةُ الإلحاد ببساطة!

يَدّعي المَلاحدةُ أنّهم فيما يَذهبون إليه، بشأن «ٱللّـه» و«ٱلدِّين»، لا يَستندون إلّا إلى ما يَقتضيه «ٱلعقل» و«ٱلعلم»؛ وذلك بخلاف المُؤمنين الذين يَحكُمهم ـ في ظنّ خُصومهم ـ «ٱلهوى» و«ٱلتقليد».

لكنّ المَلاحدة لا يُحقّقون، بما يكفي، في أمر «ٱلعقل» و«ٱلعلم» وَفْق ما ٱنتهى إليه البحث المُعاصر في أكثر من مجال. ولو أنّهم كانوا يَصدُرون بالفعل عن مثل هذا التّحقيق، لما وَجدوا سبيلاً لمُمارَسة ذلك «الإلحاد المُناضل» الذي نجده عند أمثال ريتشارد دُوكنز، وفكتور ستنغر، ومِشْيل أُونفري، وهو الإلحاد الذي يَتجلّى كتعاقُلٍ وُثُوقيٍّ أو تَعالُم مُتوقّح يَحْرِص أصحابُه على تسفيهِ «ٱلدِّين» و«ٱلإيمان» بكلّ ما أُوتُوه من قُدْرَةٍ على مُمارَسةِ «خطاب ٱللَّغْوَى»[1].

إنّ «الإلحاد»، عموماً، يَدُور على نفيٍ أو إنكارٍ «وُجود ٱللّـه» («ٱللّـه» بما هو الربّ الخالِق للكون والمُنْعِم المعبود). فهل يَستطيع «ٱلعقل» و«ٱلعلم» أن يَبُتّا في «وُجود ٱللّـه»؟ يَميل المَلاحدة إلى الإجابة عن هذا السؤال بالإثبات ليس لكونهم مُتهوّرين فكريّاً، بل لأنّهم يَتجاوزون بـ«ٱلعقل» و«ٱلعلم» نطاقَهما. فـ«ٱلعقل» و«ٱلعلم» كلاهُما له حُدُوده المعلومة التي لم

---

(1) «خطاب ٱللَّغْوَى» خطابٌ يدور حول كلامٍ وفِكْرٍ لا يُعتدّ بهما لكونهما يُؤْتَيانِ بلا قيد أو شرط. انظر: عبد الجليل الكور، تساؤُلات التّفلسُف وتضليلات اللّغْوَى، مرجع سابق.

يَفعل البحث المُعاصر أكثر من زيادة تأكيدها وتوضيحها بما أصبح معه كلٌّ من «ٱلعقلانيّة» (في قولها بالأسبقيّة المُطلَقة لـ«ٱلعقل») و«العِلْـمانيّة» (بمُبالَغتها في تقدير أهميّة «ٱلعِلْم»[1]) غير مُمْكِنَتَيْنِ إلّا بالنِّسبة لمن لم يُنَقِّحوا بعد نُسختَهم مِمّا حَصَّلُوه من عُدّةٍ معرفيّة ومنهجيّة!

لقد ثَبَت ـ على الأقل منذ عمّانُويل كَنْط (في كتابه «نقد العقل الخالص» [1781 أ، 1787 ب]) ـ أنّ «العقل النّظريّ المُجرَّد» لا يَستطيع أن يُبَرْهن بأدلّةٍ صُورِيّةٍ قَطْعيّةٍ على «وُجود ٱللّـه» لكون «الوُجود في ذاته» ليس مِمّا يَتناوله العقل التّأمُّليّ، ولا سيّما حينما يَتجاوز مستوى «موضوعات الظّاهر».

وعلى الرّغم من أنّ عدم توفُّر الدّليل على شيء ما لا يَستلزم بالضّرورة عدم وُجوده، فإنّ ما يَغيب عن كثير من أدعياء الإلحاد فيما أتى به كَنْط (فضلاً عن أنّه كان مسيحيّاً مُؤْمِناً وناسكاً تَقْوَانِيّاً!) إنّما هما أمرانِ عظيمان: أوّلُهما أنّ «العقل النّظريّ المُجرَّد» ليس بإمكانه أيضاً أن يُبَرْهن بأدلّةٍ صُورِيّةٍ قَطْعيّةٍ على «عدم وُجود ٱللّـه»، لأنّه هو «العقل» نفسُه الذي لا يستطيع القيام بالعكس؛ وثانيهما أنّ التّدليل على «وُجود ٱللّـه» يَتجاوز نطاق «العقل النّظريّ المُجرَّد» من حيث إنّ «الوُجود» ليس «محمولاً» حتّى يَصِحَّ إثباتُه أو نفيُه بأحكامٍ من داخل «ٱللُّغة» أو بقضايا حسابيّة من تجريد «ٱلفِكْر»!

وإذَا تَبيَّن أنّ حقيقةَ «وُجود ٱللّـه» لا تَدخُل ضرورةً في نطاق «العقل

---

(1) أستعملُ لفظ «عِلْمانيّة» في مُقابل اللّفظ الأجنبيّ «scientism/scientisme» بمعنى «النّزعة التي تُبالغ في تقدير قيمة ٱلعِلْم الوضعيّ والتّجريبيّ كما لو كان وحده يبني المعرفة الكفيلة، إنْ عاجلاً أو آجلاً، بالإجابة عن كلّ الأسئلة وإيجاد الحُلول لكل المُشكلات الإنسانيّة»، وهو المعنى الذي شاع التّعبير عنه خطأً بلفظ [«عِلْمَويّة»] غير القابل للتّعْليل وَفْق نسق التّصْريف العربيّ (تحقُّق الوصف النَّسبيّ «عِلْميّ/عِلْميّة» يَمْنَع تماماً إمكان النَّسَب إلى لفظ «عِلْم» باستعمال اللّاحقة «ـويّ/ـويّة» التي لا يُلجَأُ إليها إلّا حينما يَتعذّر النَّسب باستعمال لاحقة «ـيّ/ـيّة»!)؛ في حين أضعُ لفظ «عَلْمانيّة» (كوصف نَسَبيّ إلى لفظ «عَلْم»، بمعنى «عالَم»، باستعمال لاحقة المُبالَغة «ـانيّ/ـانيّة») في مُقابل اللّفظ الأجنبيّ «secularism/laïcité» في دلالته على «اعتبار الخُضوع لشروط هذا العالَم الدُّنيويّ هو وحده السبيل إلى تَحْييد سُلُطات الدّولة في المجال العُموميّ».

المُجرَّد»، فإنّها تصير مِمّا يُقاربُه الإنسان على مستوى «العقل العَمَليّ» الذي أُفسح له في التّدليل الجدليّ والحِجاجيّ بما يُناسب تداوُليّاً أحوال المُتخاطِبين وحاجاتهم العَمَليّة.

ولأنّ الأمر قد صار هكذا، فإنّ ضحايا «العقلانيّة المُجرَّدة» (حتّى في توجُّهها «العِلْميّ») لم يَعُدْ بإمكانهم سوى الانخراط في «التّجْرِبة العَمَليّة» (بكلّ إكراهاتها وٱلتباساتها) أو البقاء في حُدُود «عَقْلٍ مُضَيِّق» لا يُراد له أن يَنْفتح على ما يَتجاوزه مِمّا هو دُونه (من الأهواء التي لا تَنْفكّ عن نفس الإنسان والتي لا بدَّ من تدبيرها، بل تَرْويضها أخلاقيّاً وسياسيّاً) ومِمّا هو فوقه (من غُيُوب السّماوات والأرَضِين التي لا يُحاط بشيء منها إلّا وحياً من لدُن ربّ العالَمين)!

وعليه، فإنّ «ٱلعِلْم» (مقصوداً به أساساً «العُلوم التّجْريبيّة» بما هي علوم تَدْرُس موضوعاتٍ تتعلّق بـ«التّجْرِبة الحسيّة») لا يَشتغل حصراً في «عالَم ماديٍّ» تَحكُمه قوانينُ «حَتْميّة» على النّحو الذي يَجعلُه يكشف «الحقيقة» في صُورةِ «يقينٍ نهائيّ»، وإنّما يشتغل في إطارِ «عالَمٍ من ٱلمُمْكنات ٱللّانهائيّة» التي يَطلُب الإنسان ٱستجلاءَ بعضها في حُدود ما يَستطيعه عقلُه، ولا يُمكنه أبداً أن يَستقصيَها كُليّاً أو يَستنفدَها تماماً بسبب محدوديّته الثابتة على كلّ المُستويات (زمانيّاً ومكانيّاً ومنهجيّاً، إلخ.).

ليس «ٱلعلم»، إذاً، بذلك الشكل الذي يُريد أن يَفرضه الذين يَنْسون أنّ من تَتَبّع «تاريخ العُلوم» أو تغلغل في «فلسفة العلوم» لن يجد مَناصاً من الإذعان لحقيقةِ أنّ «ٱلعلم» يَتعلّق بصيرورةٍ قائمةٍ في أصلها على أخطاء تُصحَّح باستمرار (غاستون باشلار)، مِمّا يُؤكّد أنّه ليس سوى «رُكام فوضويّ» (پول فيرابند) من النّظريّات التي لا يَفتأ بعضُها يُكذِّبُ بعضاً والتي لا مَطمع أبداً في الوُقوف عند «تصديق» يُثْبِتُها كأنّها «ٱلحقّ» الذي لا يَأتيه الباطلُ من بين يديه ولا من خَلْفه (كارل پوپر)!

هَبْ، مثلاً، أنّنا نُريد معرفةَ هل النّفط موجودٌ في أرضٍ ما. فكيف يَتأتّى لنا هذا؟ هل بإرسال ألسنةِ وأقلامِ مُحترفِيْ «خطاب ٱللَّغْوَى» لِيُنْشِئُوا أفانينَ القول فيُدغدغوا أحلامَ المُنتظِرين أَمْ بتكليف أفضلِ شركةٍ عالميةٍ مُتخصِّصة في التّنقيب عن النّفط؟ أكيدٌ أنّه لا سبيل إلى معرفة وُجود النّفط من عدمه في تلك الأرض إلّا بتكليف مثل هذه الشركة. وبعد قيامها بكلّ ما يجب وَفْق أحدثِ ما لديها من وسائل وتقنيّات ومَعارف، ستُعطي إجابتَها إمّا بإثبات وُجود النّفط وإمّا بنفي وُجوده في هذه الأرض.

وهَبْ أنّ إجابتَها كانت سَلْبِيّةً (مثلاً بالقول: «لا وُجود لأيّ نفطٍ بهذه الأرض»)، فما تكون حقيقتُها بالضبط؟ هل هي نفيٌ قاطعٌ ونهائيٌّ لوُجود النّفط بالأرض المَعْنيّة أمْ أنّها إجابةٌ مُحدَّدةٌ بالنِّسبة إلى ما هو مُمكنٌ حالياً من وسائل التّنقيب وتقنيّاته؟ وهل يُمكن للعاقل ألّا يَتوقّع، في المستقبل القريب أو البعيد، ٱستحداثَ وسائل وتقنيّات أُخرى من شأنها أن تُمكِّن ـ على الأقل ـ من إثبات أنّ النّفط موجودٌ بتلك الأرض على الرّغم من أنّ ٱستخراجه يَبقى مُكلِّفاً جدّاً في حُدود وسائل وتقنيّات الاستخراج المُتوفِّرة حتّى الآن؟

إنّ هذا المثال التّبسيطيّ يُشيرُ إلى ما يُمكن للعلم، في واقع المُمارَسة، أن يقوله عن «وُجود ٱللّـه»، طبعا رغم الفَرْق الكبير بين التّنقيب عن النّفط والبحث عن «وُجود ٱللّـه»، لأنّ ٱللّـهَ ـ عزّ وجلّ ـ لا يُفترَض فيه إطلاقاً أن يكون موضوعاً للعُلُوم التّجرِيبيّة التي ثَبَت أنّها لا تَشتغل إلّا بـ«الظّواهر» على مُستوى «التّجربة الحسّيّة»؛ في حين أنّ كُلَّ ما يَتعلّق بـ«البَواطن» (المُغيَّبة عن مُدرَكات الحسّ) لا يُمكن للعلم البشريّ أن يَطمع في الإحاطة به.

ذاك ما يُقرُّه العُقلاء ويَتلَكّأُ فيه أدعياء «العقلانيّة» من الذين يَظُنّون أنّ «العقل العلميّ» سيكون بإمكانه، إنْ عاجلاً أو آجلاً، أن يَفتح كلّ «أبواب الغَيْب» حتّى بعد أن تأكّد في الفيزياء الجُزَيْئيّة أنّ الحُجُب تزداد كُلّما أمعن البحث في «تَوْضيعِ» و«تَظْهيرِ» ما يُعطى من «الواقع» المُتصوَّر قائماً بين يَدَيْ «ٱلذّات العارِفة»!

ويبقى هُناك جانبٌ أشدُّ إحراجاً لمَسعى أدعياء «العَقلانيّة الإلحاديّة»، إنّه ذاك الذي يَتعلّق بـ«الشكّ الجذريّ» كموقف يَظنّ بعضُهم أنّه بالتّحديد ما يُميّزهم عن أصحاب «الوُثُوقيّة الإيمانيّة». وقد يكفي، في هذا المَقام، أن يُنبَّه على أنّه لو صحّ أنّ أحدَهم أمكنه أن يَذهب في الشّكّ إلى أبعدِ حدٍّ، لما وَجد سنداً يَكفيه في غَمْرةِ شكّه لوضع قَدَمَيْه بثقةٍ حيث يَخطو عادةً أو للخروج على المَلإ واثقاً من سَتْر عَوْرته! وليس معنى هذا إلّا أنّ كلَّ واحدٍ منّا في نفسه طبقاتٌ من المُعتقَدات الرّاسخة تعوُّداً أو تقليداً يَمتنع عليه أن يُراجعها جذريّاً من دون الوُقوع في عَطالةٍ قاتلةٍ أو حَيْرة مُجنِّنةٍ!

ولذلك، فإنّ ما حاوله الفيلسوف الفرنسيّ جاك بُوڤريس في كتابه «هل يُمكن للمرء ألّا يُؤمن؟»[1] لا يعدو أن يكون ـ رغم أهميّته ـ تأكيداً لما يَتفاداهُ عادةً المَلاحدةُ من أنّ ما يَنْظُرون إليه كما لو كان «ٱختياراً معقولاً» ليس في الواقع سوى «ٱختيار مَعْلُول» من حيث إنّه مُحدَّدٌ بالنّسبة إلى أسبابٍ تَتجاوزُهم إمّا بما هي أسبابٌ تاريخيّةٌ وٱجتماعيّةٌ (وأيضاً سياسيّة: في حالة المُجتمعات التي يَكُون فيها الإلحاد هو «الدّين الرسميّ» للدّولة أو «الفِكْرَى» المَحْظيّة ضمنيّاً بتمييز إيجابيّ!) وإمّا بما هي أسبابٌ فوق ـ طبيعيّة ترتبط بأنّ ما يُنكرونه يَبقى هو ما يُعلِّل في النهاية حالَهم؛ لأنّه لو كان ما يُريدونه ـ حينما تَبلغُ بهم العجرفةُ المُتعاقلة حدَّ مُطالَبةِ «ٱللّه» تعالى بإعطاء «بُرهان حقيقيّ» على وُجوده! ـ، لَٱقْتِيدُوا كَرْهاً إلى «الإيمان» بقُوةِ ذلك «البُرهان» الذي سيَنْزل عليهم حينئذٍ نُزُول «السُّلْطان القاهر» (وهو ما يَتنافى حقّاً مع ما يجب لله سُبحانه من «الحكمة» و«العدل» و«الرّحمة»)!

يَتبيّن، إذاً، أنّه ليس أمام المُلْحد بهذا الصّدَد إلّا «ٱللّاأدريّة» مَلاذاً يُعْفيه من تَبِعاتِ «الحُكْم» إثباتاً أو نفياً، وهو ما يُؤكّد أنّ المُلْحد ليس بأشدَّ تعقُّلاً من

---

[1] أُنظر:

- Jacques Bouveresse, *Peut-on ne pas croire ?, Sur la vérité, la croyance et la foi*, éd. Agone, Coll. Banc d'essais, Paris, 2007.

المُؤمن في قَبُول «الاعتقاد»، وإنّما هو أشدُّ مَيْلاً منه إلى الوُقوف في «حُدود العقل المجرّد» حيث يَتراءى له أنه ليست ثمة «معقوليّة» خارجها!

أخيراً، لو صحَّ جدلاً أنّ «ٱللّـه» غير موجود كما يَدّعي المَلاحدة، فما الذي يُضير المُؤمِنين في هذه الحالة؟ لن يُضيرهم شيءٌ أن يكونوا قد عاشُوا وماتُوا على ٱعتقادٍ فاسدٍ ما دامتْ مُعاناتُهم للوُجود ضمن هذا العالَم لم تَكُنْ مُمكنةً إلّا بمثل هذا «الاعتقاد» الذي يَتكافأ، في نهايةِ المَطاف، مع ٱعتقادِ المَلاحدة من حيث إنّ الاعتقادَيْن كِلَيْهما لم يَشْفعا لأصحابهما من المَصير إلى العَدم بعد موتٍ محتوم!

لكنّ السُّؤال المُرْعِب بالنِّسبة للمَلاحدة حتّى لو تَفادَوْهُ بكل الحِيَل: ماذا بعد الموت إذَا لم يَكُنْ إلّا «ٱللّـه» حقّاً وإليه المصير؟ وهذا هو السؤال الذي يسمى «رهان پسكال» والذي يَقْلِب حكايةَ الإلحاد إلى مَأساةٍ فاجعةٍ لكائنٍ يَبقى فعلُه غير مُجْدٍ حتّى حينما يَستيقنُ أنّه «ٱنفعالٌ بلا فائدة»[1]. فهل يَهُونُ على العاقل أن يُراهن بما يُمْكن أن يَجعله من الخاسرين في الآجل حتّى لو أَفْلَح في العاجل؟ لعلّ خير جواب قولُه تعالى: ﴿وَٱلْعَصْرِ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ﴾ [العصر: 1 ـ 3].

(1) أُنظر:

- Jean-Paul Sartre, *l'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, éd. Gallimard, coll. Tel, 1943, p. 662;ñ

وقارن به: جان بول سارتر، الوجود والعدم. بحثٌ في الأنطولُوجيا الظاهراتية، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، بيروت، ط 1، 1966، ص. 969؛ أو جان بول سارتر، الكينونة والعدم. بحث في الأنطولوجيا الفنومينولوجية، ترجمة د. نقولا متيني ومراجعة د. عبد العزيز العيادي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2009، ص. 771.

- 4 -

وُجوه الاستدلال في شهادة «لا إله إلّا اللّه»

إذَا ظهر أنّ «الإلحاد» ـ بما هو نُزوعٌ إلى نفي الأُلوهيّة بإطلاق ـ لا يَقْبَل أن يُعلَّل عقليّاً (لأنّ من يَجرُؤ على نفي «وُجود اللّـه» يُفترَض فيه أن يكون كاملاً، على الأقلّ، في عقله وعِلْمه حتّى يُمْكنَه أن يُحيط بحقيقةِ «وُجود اللّـه» الذي يُوصَفُ بأنّ له «كلّ صفات الكمال»؛ والحال أنّ مُدَّعي «الإلحاد» لا بُرهان له على كمال عقله وعِلْمه، وبَلْهَ وُجودَه وعَمَلَه!)[1]، فإنّ ما يجب أن يُنظَر فيه هو الكيفيّة التي يُمكن أن يُحتجّ بها عقليّاً على «الإيمان باللّه» خصوصاً أنّه قد صار شائعاً أن يُقال بأنّ «التدْليل العقليّ على وُجود اللّه» مُمتنعٌ إلى الحدّ الذي لم يَعُدْ بعضُ «المُبْطِلين» يَتردّد عن القول بأنّ «الإيمان باللّه» ليس سوى وَهْمٍ في أذهان من ٱفتقدوا رُشدَهم أو خُرافةٍ في أفئدةٍ من لُقِّنوا الخوفَ من المجهول.

ولا بُدّ، ٱبتداءً، من مُلاحظةِ أنّ إرسالَ القول بأنّ اللّه لا يُمكن أن يُدلَّل عقليّاً على وُجوده يَقتضي أنّ «الإيمان» لا عقل (أو لا معقوليّة) فيه ومن ثَمّ، فكُلّ من آمن باللّه في مُختلِف العُصور كان بلا عقلٍ أو منقوص العقل. ولعَمْري إنّ قولاً يَترتّب عليه مثل هذا الاستنتاج ليُعَدّ قولاً لا يَأتيه إلّا من يُريد الاستئثار بـ«العقل» و«المعقوليّة» كامتياز لا يَعْدُوه إلى من سواه. لا غَرْوَ، إذاً، أن يُؤكّد

(1) انظر الفصل (1) من هذا الكتاب: «لماذا لستُ مُلْحِداً؟».

بالمُقابِل أنّ من كانت تلك رغبتَه أو ظنَّه هو الذي لا يَبْعُد أن يكون بلا عقلٍ أو منقوصِ «العقل»!

إنّ كثيرين لا يَرَوْن في الانقلاب الكَنْطيّ إلّا هَدْماً للخطاب الميتافيزيقيّ (أيْ «الدِّيني» في ظنِّهم) وتأسيساً للخطاب العلميّ (أو «العَلْمانيّ» كما يُريد بعضُهم). ذلك بأنّهم لا يُريدون من نقد كنْط لـ«الإلاهيّات العَقْليّة» أن يكون سوى تأكيدٍ لامتناع «التّدليل العقليّ» على وُجود اللّه (وآمتناعه، أيضاً، على وُجود النّفس ومحدوديّة العالَم) ومن ثَمّ، آستبعاد «الميتافيزيقا» كمعرفةٍ جَدليّةٍ مُتناقضة وحَصْر «الدِّين» في حُدود «العقل المُجرَّد» على النّحو الذي يجعلُ - كما يَشتهُون - «العِلْم» سيِّدَ «الحقيقة» بلا مُنازِع لقيامه على التّجرِبة الموضوعيّة.

لكنّ المرءَ لن يَحتاج إلى كثيرِ كلامٍ ليُبيِّن أنّ الذين وَقفُوا عند ذلك الحدِّ لم يَقرؤوا من كنْط إلّا ما يُسفِّه أفهامَهم بالتّحديد، لأنّ هذا الفيلسوف هُو نفسه الذي قال «كان عليّ، إذاً، أن أستبعدَ [أو أُزيلَ] العِلْم لأفسحَ المجال للإيمان، [...]» («نقد العقل الخالص»، مقدمة الطبعة الثانية)، أيْ أنّه في نقده لـ«العقل المُجرَّد» لم يُبيِّنْ فقط حُدودَه في «التّأمُّل الفلسفيّ»، بل أظهر حُدودَه في «المعرفة العلميّة» التي لا يُمكن للعقل بطبيعته أن يَتجاوز فيها «الظّواهر» المُعطاة في الواقع التّجْرِبيّ (فلا العقل الفلسفي ولا العقل العلميّ بقادرٍ على تجاوُز «الظّواهر» إلى «البَواطن» التي هي «الشيء في ذاته» الذي آستبعده كنْط من موضوعات المعرفة).

ولذلك، فإنّ ما يَغيب عن ضحايا الفهم المغلوط إنّما هو كونُ كنْط - في بيانه آمتناع «البُرهان الصُّوريّ» على وُجود اللّه - قد نَقل المُشكلةَ من مجال «المعرفة النّظريّة» (سواء أكانت علميّةً أمْ فلسفيّةً) إلى مجال «المعرفة العَمَليّة»، وبالضبط إلى «الأخلاق» حيث كان يَتصوَّر - هو نفسه - إمكان الدّليل الوحيد على وُجود اللّه (على الرّغم من أنّه لم يَتجاوَز به، على الأرجح، وَضْع «المُسلَّمة»![1]).

---

(1) يَحسُن الرجوع، بهذا الخصوص، إلى كتاب فريدريك گِيّو المذكور سابقاً:

- Frédéric Guillaud, *Dieu existe: Arguments philosophiques*, op. cit, introduction et première partie.

ويجب، هُنا، ألّا يَخفى أنّ نُقْلةَ كَنْط تلك لا تعني حصر الاستدلال على اللّـه في مجال «الأخلاق» (كما لو كان لا دليل عليه إلّا الدّليل الخُلُقيّ)، بل تعني في الحقيقة أنّ الاستدلال يُعَدّ - بالأساس ـ عَمَلاً خُلُقياً من حيث إنّه يَتعلّق بـ«الخطاب» بما هُو مُمارَسةٌ معياريّةٌ موضوعُها «صِدْق الاعتقاد» و«صحّة العمل» وغايتُها طلب «فضيلة الصّواب» و«حقيقة الصّلاح». وبهذا، فـ«العقل» ـ بخلاف الظنّ الشائع ـ أوثقُ صلةً بـ«العمل الخُلُقيّ» وأبعد ما يكون عن «الإجراء الفكريّ» (المُجرَّد تماماً من كلّ عمل). إنّه ليس فقط وسيلةً لإدراك العَلاقات بين الأشياء أو الظّواهر، وإنّما هو بالأحرى ـ كما يُؤكّد الفيلسوف طه عبد الرحمن ـ «عَمَلٌ عَلَاقيٌّ» على النّحو الذي يَجعلُه يَتحدّد بما هو «مُعاقَلةٌ»، أيْ أنّه لا يَتحقّق إلّا بما هُو «مُعامَلةٌ خُلُقيّةٌ» تَتوسّل «النُّطق/ الخطاب» مُحاوَرةً بالبَلاغ المُبين وتنبني على «الحِجاج» مُجادَلةً بالتي هي أحسن.

وبناء على ذلك، فإنّ من يَذْهب به الظّنُّ إلى أنّ الاستدلال على وُجود اللّـه مُمتنعٌ بإطلاق إنّما يُثْبِت سُوءَ فهمه أو سُوءَ نيّته. وإنّه ليَنبغي، بهذا الصَّدد، تأكيد أنّ كَنْط نفسَه قد وَقَع ضحيّةَ المنطق الصُّوريّ الأرسطيّ الذي كان يظنّه تامّاً بما لا مَزيد عليه. ولذا، فإنّ الذين لا يَفتؤون يَلُوكون القول بامتناع «التّدْليل العقليّ» على وُجود اللّـه لا يَفعلون أكثر من الدّلالة على جهلهم بحقيقة الانقلابات الكُبرى في مجال «المنطقيّات» و«البَلاغيّات» على الأقلّ منذ نهاية الخمسينيّات من القرن الماضي (بالخصوص مع أعمال كلٍّ من حاييم بيرلمان[1] وستيفن تُولمين[2]).

---

(1) فيلسوف بلجيكيّ مُعاصر (1912 ـ 1984) يُعَدّ مُؤسّس «البَلاغيّات الجديدة». انظر له، بالأخصّ، عملَه الرّائد:

- Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation: la nouvelle rhétorique*, [1958], Éditions de l'Université de Bruxelles, 2008, 740p; *The New Rhetoric: A Treatise on argumentation*, translated. By John Wilkinson and Purcell Weaver, University of Notre Dame Press, 1969, 566p.

(2) فيلسوف بريطانيّ مُعاصر (1922 ـ 2009) اختصّ بدراسة الاستدلال الأخلاقيّ. انظر عملَه الرّائد:

- Stephen E. Toulmin, *The Uses of Argument*, [1958], Updated Edition, Cambridge University Press, 2003; trad. Par Philippe De Brabanter, *Les usages de l'argumentation*, éd. PUF, Paris, 1993.

وقد يَكفي، في هذا المَقام، أن يُشار إلى أنّ معرفتَنا بحقيقةِ الاستدلال تعمّقتْ وتوسّعتْ مُنذئذٍ بما يجعل من لا يزال يَظُنّ أن «التّدْليل العقليّ» لا يكون إلّا بُرهاناً صُوريّاً في غفلةٍ لا يَرتضيها لنفسه من كان يَدَّعي الحرص على «العقل». ذلك بأنّ «الاستدلال»[1] في واقع المُمارَسة الإنسانيّة أوسعُ وأغنى من ذلك النّوع الذي ٱشتهر، منذ أرسطو، باعتباره قياساً بُرهانيّاً يُفيد اليقين القطعيّ الذي لا مجال للشكّ فيه (أو معه).

وهكذا، فقد صار «التّدْليل العقليّ» يَشمل ـ في إطار المُكتسبَات المُعاصرة ـ كلّ أنواع الأدِلّة سواءٌ أمكن صوغُها صُوريّاً أمْ ٱمتنع صوغُها كذلك بفعل تلبُّسها ببِنْيات اللّسان الطبيعيّ، بل أُعيد الاعتبار لهذا النّوع الأخير من الأدِلّة بصفته أوسعَ وأنسبَ من تلك الأدِلّة التي يُبالَغ في قَطْعها عن سياقها التّداوُليّ ويُتشدَّد في تسويتها تجريداً صُوريّاً وتَحْسيباً آليّاً.

بِوُسْع المرء، إذاً، أن يُؤكِّد أنّ «المَنْطقيّات» أصبحتْ مُتداخلةً مع «البَلاغيّات» و«الخِطابيّات» بما يَسمح بجعل «علم الكَلام» (أو «الكَلاميّات») أشدّ حاضريّةً، من حيث إنّه يُمثِّل الطريقَ الأنسب نحو بناء معرفةٍ علميّةٍ بحقيقةِ الأُلوهيّة في صلتها بالعمل الكلاميّ والبيانيّ بما هو عملٌ عَقْليٌّ وخُلُقيٌّ يجد أصلَه في «الكلام الإلاهيّ» (الذي هو «سيِّد الأدِلّة») ويُعبِّر عن الفاعليّة الإنسانيّة في تميُّزها الجوهريّ كفاعليّةٍ دالّة وتجدُّدها الفعليّ ٱستشكالاً وٱستدلالاً. ومن هُنا يَأتي السِّرّ في أنّ «الوحي الإلاهيّ» كان بالأساس «كَلاماً» و«بَلاغاً» يُصاغ في اللُّغة البشريّة بما يَكفُل الدّلالة على «المُراد الإلاهيّ» بما هو هُدىً يُعلَّمُ ويُتعلَّم كتاباً وحِكْمةً.

لكنّ الدّعوة إلى تجديد «علم الكلام» ليستْ ـ كما يَعتقد بعضُهم ـ دعوةً إلى ٱسترجاع مُماحَكاتِ الجدل العقيم (كما عُرف ومُورِس في الفكر الوسيط)

---

(1) لفظ «الاستدلال» العربيّ يُقابل اللّفظ الأجنبيّ «reasoning/raisonnement» الذي يُفيد حرفيّاً معنى «التّعقُّل» أو «التّدْليل العقليّ».

أو إلى أستحياءِ علمٍ زائفٍ قد عَفَاهُ الزّمانُ، وإنّما هي سعيٌ جادٌّ يقوم على الوعي بأهميّة «التُّراث الكلاميّ» (كتُراث مَدارُه البحث المنطقيّ والمنهجيّ في الاعتقادات حِجاجاً ومُناظَرةً) وأيضاً بمُستجدّات الفكر المُعاصر على أكثر من مُستوى (اللّسانيّات، فلسفة اللُّغة، فلسفة المعرفة، فلسفة العلوم، عُلوم التَّعَرُّف[1]، إلخ.).

وعليه، فلا كلام بعدُ في «الإلاهيّات» أو «الغَيْبيّات» إلّا على أساس عِلْمٍ حيّ بأدلّةِ «الكلام الإلاهيّ»، ولا يكون ثمّة علمٌ بهذه الصّفة إلّا من حيث هُو مُمارَسة خِطابيّةٌ وحِجاجيّةٌ مَبناها على «التّدْليل العقليّ» تدبُّراً أعتباريّاً وتعرُّفاً عَمليّاً.

ولعلّ مِمّا يُستغرَب، في مجال التّداوُل الإسلاميّ ـ العربيّ، أنّ الدّليل على «وُجود اللّـه» طُلِب في كلّ شيء إلّا في الشّهادتَيْن. ولهذا يَجدُر هُنا، أن يُنظَر بالخصوص في القول الأوّل منهما («لا إلَهَ إلّا اللّـهُ») بصفته قولاً أستدلاليّاً يَتضمّن الشّهادة التامّة بأنّ اللّـه ـ عزّ وجلّ ـ هو «واجبُ الوُجود» الذي لا مِراء فيه تعقُّلاً ظاهراً وليس تكلُّفاً بعيداً[2].

وأكيدٌ أنّ مَن يَتلقّى هذا الأمر لأوّل مرّةٍ سيأخُذه العجب إلى أبعدِ حدٍّ: كيف تكون عبارة «لا إلَهَ إلّا اللّـهُ» أستدلالاً يَصلُح أن يُحتجّ به على «وُجود اللّـه» بأكثر من وجهٍ، بل بوَجْهٍ فيه الدّلالة على معقوليّة «الإيمان» تماماً بخلاف ما يَزعُمه أدعياءُ «الإلحاد» في تعاقُلهم السّخيف وتطاوُلهم المفضوح!؟

يَنبغي أن يُدرَك أنّ عبارةَ «لا إلَهَ إلّا اللّـهُ» تَتضمّن نفياً («لَا») مَقْروناً إلى أستثناءٍ («إلّا»)، وهو ما يُفيد «الحَصْر» أو «القَصْر»: فهي عبارةٌ تَدُلّ على أنّ

---

(1) أضع «عُلوم التعرُّف» (أو «التعرُّفيّات») في مُقابل المُصطلَح الأجنبيّ /Cognitive Science» «les Sciences Cognitives، ولا حاجة لاستعارة لفظ «استعراف» (بمعنى «تعريفُك الغير بنفسك بعد إتيانه مُتنكِّراً») ما دام لفظ «تعرُّف» يُفيد أصلاً معنى «طَلَب المعرفة» («تَعَرَّفَهُ: تَطلَّبه حتّى عَرَفه»).

(2) انظر استكمال تناوُل الموضوع في الفصل (5): «هُو ذَا الإسلام يُرْهِبُهم تحدّياً مُزعِجاً».

«الألوهيّة» مَنفيّةٌ مُطلقاً عن كلّ ما سوى «اللّـه»، حيث وَرد فيها لفظُ «إلٰه» آسماً عامّاً مُنَكَّراً ولفظ «اللّـه» آسمَ عَلَمٍ مُعرَّفاً.

وفضلاً عن ذلك، فإنّ عبارة «لا إلٰهَ إلّا اللّـهُ» مُركَّبةٌ من قولين: «لا إلٰهَ» و«إلّا اللّـهُ». لكنّ التّركيبَ فيها يجعل القولَيْن يَستلزم أحدُهما الآخر، إذْ أنّ «لا إلٰهَ» قولٌ لا تَتِمّ إفادتُه لو أُلقيَ بمُفرده غيرَ مَقرون إلى «إلّا اللّـهُ». ذلك بأنّ من يُريد إرسال «لَا إلٰه» قولاً مُطْلقاً لا مَفرّ له من أن يُؤوِّلَه إلى أحدِ هذه الوُجوه الثلاثة: «لَا إلٰهَ إلّا أنا» أو «لَا إلٰهَ إلّا أنتَ» أو «لَا إلٰهَ إلّا هُو».

ونجد أنّ من يقول «لَا إلٰهَ إلّا أنا» إنّما يُخاطب من يُريد أن يُعطيَ نفسَه أو غيرَه مَكانةً لا يَستحقّها فتَأْتيه تلك العبارة من صاحبها الذي لا يَحضُر معه إلّا من يَجدُر به أن يُدْرِك أنّ «اللّـه» هو وحده الحاضر المُتكلِّم الذي لا مُعقِّب لكلامه إلّا سمعاً وطاعةً. ولهذا، فمن يُريد الوُقوف عند «لَا إلٰهَ» لا يُعبِّر، في الواقع، إلّا عن «إنكار جُحُوديّ» يَستكثر به على «اللّـه» الاختصاص بقوله «إنّي أنا اللّـه لا إلٰهَ إلّا أنا»! أمّا من يقول «لا إلٰهَ إلّا أنتَ»، فقد وَجد «الأُلوهيّة» ثابتةً ومشهودةً حتّى لم يَعُدْ أمامه إلّا أن يُخاطبها ذاتاً حاضرةً. وقولُه ذاك «إقرارٌ شُهُوديٌّ» منه لِما لا يَستطيع عقلُه أن يَشهد به إلّا تصديقاً وتحقيقاً. وأمّا من يقول «لَا إلٰهَ إلّا هُو»، فإنّه يَستعظم «الأُلوهيّة» غيباً لانهائيّاً يَتجاوَز وُجودَه وعِلْمَه كليهما فلا يَمْلِكُ، بالتالي، إلّا أن يَشْهَد بحقيقةِ «الغَيْب الوُجُوديّ» إيماناً وإيقاناً.

وإنّك لترى أنّ هذه الوُجوه الثلاثة التي يَقتضيها قولُ «لا إلٰهَ» تُعَدّ آستدلالاً يُوجب على العاقل ألّا يَصِحّ منه القولُ إلّا بـ«لَا إلٰهَ إلّا اللّـهُ»: فاللّـه سُبحانه وتعالى، هو «الحقّ» الحاضر ذاتاً مُتكلِّمةً في غَيْبها الوُجوديّ والدّالّ على حقيقته بكلامٍ سواه إقراراً شُهُوديّاً أو إنكاراً جُحُوديّاً!

هكذا يَتبيّن أنّ الشّهادة بـ«لَا إلٰهَ إلّا اللّـهُ» تَدخُل في جوامع الكَلِم، إنّها تلك «الكلمة الطيّبة» التي أصلُها العقليّ ثابتٌ وفرعُها الإيمانيّ واجبٌ، فلا يَستخفّ بها إلّا جاحدٌ ولا يَرُدُّها إلّا هالكٌ.

وإنّ مِمّا يجب، أخيراً، أن يُنبَّه عليه أنّ «الشّهادة» عموما دليلٌ لا سبيل إلى تأسيس «الاعتقاد» أو آستكمال «المعرفة» إلّا به. ولهذا، فإنّ شهادةَ أنْ «لَا إلٰهَ إلّا اللّـهُ» تَلْزَمُ عنها شهادةُ أنّ «مُحمَّداً رسولُ اللّـه»، وهو لُزُومٌ عقليٌّ بيِّنتُه أنّ الطَّريق الذي من شأنه أن يَهْدي «العقل» إلى معرفة «الغيْب الوُجوديّ» لا يَستقيمُ ولا يُستكمَلُ إلّا مع سيِّد المُرسَلين ورسول اللّـه إلى العالَمين ﷺ.

وإنّ في ذلك لآيةً لِمَنْ كان (أو لا يزال) يَظُنّ أنّ «العقل» يَتضادّ بالضّرورة مع «الوحي» كأنّ هذا خطابُ من يَنْطق عن «الهوى» وذاك خطابُ من لا يُرَدّ له أمرٌ! ولَيْتَ شِعْري، كيف يَصِحّ أن يكون أمرُ «اللّـه» في وحْيِه كلاماً بلا عقل أو ألّا يَصحّ أمرُ «الإنسان» في عقله إلّا مقطوعاً عن أمرِ مَوْلاهُ!؟

ـ 5 ـ
هُو ذَا «الإسلام» يُرْهبُهم تحدِّياً مُزْعِجاً!

«إذَا أُخذ بالحُسبان أنّ المكانةَ المركزيّةَ التي أُنتهت إلى تبوُّئها التوراةُ في اليهوديّة الحاخاميّة، حيث اتّخذت في بعض الأحيان طابعاً إلٰهيّاً ليس بعيداً جدّاً عن طابع الابن في التّقليد المسيحيّ، فإنّ الإسلام يُمثّل، بالمُقارَنة معها، الصُّورة الأشدّ خُلُوصاً من النّهج التّوحيديّ. وليس مُصادَفةً أن يكون التّعبيرُ الأساسيُّ عن الإيمان، في هذا الدِّين، قائماً في عقيدةِ وَحدانيّةِ اللّـه وأحَديّته، التي تستبعد كلّ شكلٍ من الوساطة بين اللّه والإنسان، بدءاً بشخصِ المُرْسَل ذي الطّابع البشريّ المحض. فالإسلام يُواصل نهجاً توحيديّاً جذريّاً يقوم على إقصاء كلّ مذهبٍ للأسباب الثّواني، من حيث إنّ اللّـه يَفعل بقُدرته الكاملة مُباشَرةً وفي كلّ مكانٍ: وأُمُّ الكبائر تتمثّل في أن يُشرَك به ما دُونه سواء أكان شيئاً أمْ شخصاً. وإنّ ربَّ العالَمين هذا قد تجلّى للنّاس كافّةً في رسالةٍ مُنْقِذةٍ وخاصّةٍ مُتضمّنةٍ في القُرآن الذي هو وحيٌ قُدِّر له أن يكون صالحاً لكل النّاس في كل الأزمنة لكي يَهْديهم في الحياة الخُلُقيّة نحو الخَيْرات التي أعدّها اللّـه لعباده الصالحين».

(جيوفاني فِيلُورامو)[1]

---

(1) أنظر:

- Giovanni Filoramo, *Qu'est-ce que la religion? thèmes, méthodes, problèmes*, trad. Par Noël Lucas, les éditions du Cerf, Paris, 2007, p. 172-173.

«الإسلام»، ابتداءً، شهادةٌ بأنّه «لا إله إلّا اللّـه»، شهادةٌ هي الأُسُّ في سَفَر الإنسان عبر الوُجود والفعل عبداً مُختاراً برحمةِ خالقه وفاعلاً مُستأمَناً على كلِّ ما/مَنْ بين يديه بقضاءٍ وابتلاءٍ من ربِّ العالَمين. إذْ حينما يُسْلِمُ المرءُ مُتلفِّظاً بشهادةِ أنْ «لَا إله إلّا اللّـه وأنّ مُحمَّداً رسول اللّـه»، فإنّ إسلامَه يكون إعلاناً عن بَدْء ولادته الحقيقيّة بصفته «الكائن المخلُوق» الذي يَطلُب خَلاصَه وحُريّتَه تعبُّداً وتخلُّقاً، وليس بصفته ذلك «الكائن الخالق» الذي يَقُوم جوهراً مُستقِلّا بذاته وفاعلاً مُتسيِّداً على غيره. وكلُّ الفَرْق كامنٌ إنسانيّاً ودينيّاً هُنا مع «الإسلام» لمن كانوا يَعْلَمُون!

إنّ عبارةَ «لَا إله إلّا اللّـه» ليست قولاً بسيطاً ومُبتذَلاً كما يَظُنّ «أنصافُ الدُّهاة»، بل هي عبارةٌ مُركَّبةٌ من قَوْلَيْن مُتلازمَيْن عقليّاً وإيمانيّاً: قولٌ أوّلٌ («لَا إله») فيه نفيٌ لعُموم «الأُلوهيّة» كما لو كانت موضوعاً للاشتراك بين مُتعدِّدين (لفظ «إله» المُفرَد له جمعُه الذي هو «آلهة»)، وقولٌ ثانٍ («إلّا اللّـه») فيه إثباتٌ لـ«الأُلوهيّة» محصورةً في «اللّـه» ومخصوصةً به («اللّـه» مُفرَدٌ بلا جمع: اجتماعُ صفاتِ الكمال في ذاتٍ يَستلزمُ إفرادَها وتفرُّدَها بما يَنْفي إمكان تعدُّد الذّوات بهذا المُقتضى!). والمُشكلةُ كلُّها قائمةٌ في الوُقوف عند القول الأوّل تشهِّياً وتحكُّماً أو العُبور إلى القول الثاني باعتباره نتيجةً لازمةً عقليّاً عنه وتعبيراً عن الشُّهُود الإيمانيّ لـ«واجب الوُجود» ربّاً خالِقاً وإلهاً رحيماً.

وليس كونُ «الإسلام» مَبْنيّاً على شهادة «لَا إله إلّا اللّـه» هو الذي يُرْهِب، بل كونُه دِيناً خاتماً لا تكتمل فيه الشّهادةُ الأُولى إلّا بشهادةٍ ثانيةٍ تُفيد أنّ «مُحمّداً رسولُ اللّـه». فوحدةُ الأُلوهيّة لا تَنفكُّ في «الإسلام» عن وحدة النبوّة وخَتْمها برسالةِ سيِّد الأنبياء والرُّسل ﷺ.

ومن أجل ذلك، فإنّ الذين لا يستطيعون التّحقُّق نظريّاً وعَمَليّاً بالانتقال من قولٍ يُفيد أنّ الإنسان لا يُثْبِت نفسَه كـ«ذات فاعلة» إلّا بنفيٍ لإمكان وُجود «الذاتيّة المُتعاليّة» بَشريّاً (نفيٌ لما يَتعالى إلٰهيّاً هو محضُ إثباتٍ لِما يُراد له أن يَتنزَّل

بَشريّاً!) إلى قولٍ يَقتضي أنّه لا قيام للإنسان إلّا بـ«توحيد الأُلوهيّة»، سيجدون صعوبةً كُبرى في التّسْليم بوُجوب اتّباع بَشَرٍ رسول خُتمت به «النُّبوّة» وَحْياً قُرآنيّاً وسُنّةً حِكْميّةً واكتمل به «الدِّين» رسالةَ هدايةٍ ورحمةٍ إلى العالمين كافّةً.

أجلْ، إنّ «الإسلام» يُرْهِبُ لأنّه يقول بأنّ «المَرْكزيّة» لا تكونُ البتّةَ «إنسانيّةً» (لاستحالةِ تأسيس «المُطلَق المُتعالِي» على «المحدود النِّسْبيّ»)، وإنّما هي حصراً مركزيّةٌ «إلٰهيّةٌ» تجعل «التّأنيس/ التّأنُّس» غير مُمكن إلّا بالتّعبُّد للّـه والاستعانة به وحده، أيْ بإقامةِ الوجه والعمل نحو ربِّ العالَمين في إطار «ربّانيّة» تُمكِّن من «التّزكّي» تخلُّقاً ومن «التّحرُّر» تخلُّصاً[1] : فاللّـه وحده «الحَقّ»، وكُلُّ ما سواه «باطلٌ» من دُون لُطفه ورحمته سُبحانه وتعالى، بحيث إنّ «العالَم» في وُجوده واستمراره ليس سوى «لامُتناهيةٍ» من تَجليّاتِ «الذّات الإلٰهيّة» بكُلّ أسمائها الحُسنى التي تجعل المُؤمِنَ دَوْماً أمام آياتِ المُلْك والمَلكُوت والتي لا يَرى منها الكافر إلّا ظواهرَ لـ«واقعٍ» هو ـ حسَب ظنّه ـ عينُ «الحُدوث» جوازاً بِلَا حدٍّ واتّفاقاً بِلَا حتميّةٍ[2].

---

(1) مفهوم «الرّبّانيّة» يُمثِّل البديل عن مفهوم «الرَّهْبانيّة» في نُزوعها نحو قَطْع الإنسان عن «الدُّنْيا» وحَصْر همّه في «الآخرة» بما يُخلّصه للّه وحده ويُلْغي بَشريّتَه (يُذْكَر، هُنا، كُتيِّب أبي الحسن الندوي: «ربّانيّة لا رَهْبانيّة»، 1966)، وأيضاً عن «الدُّنْيانيّة» في إرادتها فَصْل الإنسان عن «الدِّين» و«الآخرة» بما يُحوّلُه إلى دابّةٍ من دون إلٰهٍ خالقٍ ولا تكليف شرعيّ. وبهذا فإنّ مفهوم «الإئْتمانيّة» ـ كما بناه الفيلسوف طه عبد الرحمن في كتابَيْه «رُوح الدِّين» (2012) و«بُؤس الدَّهْرانيّة» (2014) ـ يَصير موصولاً بـ«الرَّبّانيّة» من حيث إنّه لا ائْتمان من دُون «ربّ مُؤْتمِن» و«عبد مُؤْتَمَن»، أيْ أنه لا سبيل إلى تجاوُز التّعارُض القائم بين «الرَّهْبانية» في استلزامها لـ«الدُّنْيانيّة» وبين «العَلْمانيّة» في إرادتها بناء سيادة الإنسان من دون اللّه إلّا بـ«الرَّبّانية» باعتبارها تُؤكّد الصّلة بين ربّ العالَمين الخالق المُنْعِم والمُربّي الهادِي، وبين عباده من النّاس في طلبهم الهداية تعبُّداً وتزكّياً. وبالتالي، فإنّ محذور «التّربُّب/ التّسيُّد» في اقتضائه للتّسلُّط والتّسيُّب لا يُؤْمَن بَشريّاً إلّا في إطار «الرَّبّانيّة» التي تُوصل بين «الرَّبّ» و«المَرْبُوب» بعيداً عن «مركزيّة اللّه» (مُتصوَّرة كتَعالٍ مُطلَقٍ بلا تنزُّل) و«مركزيّة الإنسان» (مُتصوَّرة كتألُّهٍ بشريٍّ بلا تَعالٍ).

(2) يَجدُر الانتباه إلى أنّ مفهوم «مركزيّة اللّه» (theocentricism) يُقابِل مفهوم «مركزيّة الإنسان» (anthropocentrism)، وهُما معاً وُضعاً بالقياس على مفهوم «مركزيّة الأرض» (geocentrism) الذي استُبدل به ـ بعد الانقلاب الكوبرنيكيّ ـ مفهومُ «مركزيّة الشّمس» (heliocentrism) ؛ ثُم تكاثرت مُنذئذٍ

وهكذا، فإنّ «التّوحيد» يُعَدّ في الإسلام عينَ «التّنوير» و«التّحْرير» من حيث أنّ توحيد «الذّات الإلٰهيّة» وإفرادَها بكلّ صفات «الكمال» و«الجَلال» يَفرض أنّ كلَّ ما سواها من «العالَمين» ليس موضوعاً لأيِّ نوع من العبادة أو الاستعانة، بل التّوجُّه كلُّه قصداً وعملاً يصير مطلوباً نحو ربِّ السّماوات والأرض الذي لا يُعبَدُ أحدٌ من دُونه ولا يُستعان إلّا به. فالمُسلم لا يكون عبداً لغير اللّـه ولا يُطيع أحداً مِمَّنْ يَأمُره بما لا يُرضي اللّـه كُفْراً أو طُغياناً. ولهذا، فمن دُون «التّأسيس الإلٰهيّ» كما يَتجلّى في الشّهادتين ليس هُناك سوى «الاجتثاث» الذي طالما أُريد له أن يقوم في صورةِ «إنْسيّانيّةٍ» (أيْ «نزعة إنسانيّة») لا تُفْلِت ـ بالخصوص حينما تَتّخذ طابعاً جذريّاً ـ من «العَدَميّة» نَقْضاً مُدمِّراً إلّا لتقع في «النّسْبيّانيّة» (أيْ «النّزعة النّسْبيّة»[1]) اختزالاً مُبسِّطاً. وأكثر من هذا، فإنّ من يَأبَى إلّا أن يقف عند قولِ «لَا إلٰه» يَنسى أنّه يُتحدّى بتعليلِ نفيٍ لا قِبَل لمَدارِكه كُلِّها به إلّا أن يكون صاحب هَوىً مُتألِّهٍ لا يَتورّع عن ادّعاء أيِّ شيءٍ بُهتاناً أو عُدْواناً!

ولعلّ ما سيَصدم حتماً «أنصافَ الدُّهاة» أن يكون «الإسلام» مُؤسَّساً على «الشّهادة»، كأنّ «الدِّين» يَنتزع «الإيمان» من القُلوب بالإكراه ولا يَبْني «الحقيقة» عقليّاً بالاستدلال!

المُصطلحات المُماثِلة: «مركزيّة الحياة» (biocentrism)، «مركزيّة البيئة» (ecocentrism)، «مركزيّة الصَّوت» (Phonocentrism)، «مركزيّة العقل» (Logocentrism)، «مركزيّة التّقْنيّة» (Technocentrism)، إلخ. ولعلّ ما ينبغي تبيُّنه في مفهوم «مركزيّة اللّه» أنه يُستعمَل قَدْحيّاً، من حيث أنّه يَحمل إشاراتٍ كثيرةً منها أنّه ـ على غرار مفهوم «مركزيّة الأرض» ـ صار موضوعاً للتّجاوُز من خلال نزعات مثل «الإنسيّانيّة» (Humanism) و«الوُجودانيّة» (Existentialism)؛ ومنها أنه يرتبط بفكرةِ تَبَعيّة الإنسان وعدم استقلاله، بل عبوديّته وعدم حُريّته بالنّسبة إلى اللّه الذي له مُطلَق العلم والإرادة والقُدرة والفعل في الكون، مِمّا يجعل الفكر الحديث قائماً كمشروع لتحرير الإنسان وتسييده بتأكيدِ موت الإله ونهاية اللّاهوت؛ ومنها أيضاً أنه يَدُلّ ـ في كونٍ صار يُعدّ لانهائيّاً ـ على «تعدُّد المَراكز» بما يُؤكّد لدى المُحْدَثين أنّه لم يَعُدْ ثمّةَ مجالٌ للقول بـ«مركزيةٍ أُحاديّةٍ» سواء أكانتْ إلاهيّةً أمْ إنسانيّةً.

(1) في مقابل المُصطلَح الأجنبيّ «Relativism/le relativisme»، واستعمال لفظ «نِسْبيّانيّة» (اسمٌ مُولَّدٌ بالنّسب إلى صفةِ «نِسْبيّ» بواسطة لاحقة المبالغة «ـانيّة») يأتي من كونه يُظْهر أنّ الأمر يَتعلّق بنزعةٍ تُؤكّد «الطابع النّسْبيّ» (أيْ «النّسْبيّة» كمُقابل لـ«Relativity/la Relativité») وليس «النِّسْبة» (في مقابل «Le Rapport») كما في اللّفظ الآخر «النِّسْبانيّة».

ومن يَعترض على «الشّهادة» كما لو كانت خاصّةً بـ«الدِّين» وفاقدةً لـ«المعقوليّة» لا يَفْضح فقط جهلَه بها بما هي فعلٌ معرفيٌّ وعقليٌّ مُؤسِّس، وإنّما يُظْهِر مدى تخلُّفه عن رَكْب البحث العلميّ والفلسفيّ بهذا الخصوص[1]. ذلك بأنّ «الشّهادة»، بما هي إخبارٌ صادقٌ عمّا ثَبَتتْ معرفتُه يقيناً مشهوداً، تُعَدّ الأصلَ في كلّ خطابٍ والأُسَّ في كلّ دليلٍ. فالتّواصُل الخِطابيّ لا يَتمّ خُلُقيّاً ولا يُفيد معرفيّاً إلّا إذَا بُني على «الشّهادة» التي هي بمثابةِ اليقين العَمَليّ المُؤسِّس لإمكان «المعقوليّة» إقامةً للدّليل ومُناقَشةً لقيمة الخطاب والمُمارَسة[2].

ويَعْلَم الذين أُشْرِبوا في نُفوسهم نُتَفاً من الفكر الحديث أنّ إثباتَ تفرُّد «الإسلام» بقيامه على الشّهادة يَتنافى مع «مشروع الحداثة» منذ أن شُيِّدت أُسسُه في فلسفة القرن السابع عشر، بالأخص مع ديكارت الذي أراد للإنسان أن يَصير «مالكَ الطّبيعة وسيِّدَها». ويَكفي تقريرُ هذا الأمر ليجعل كثيرين يَتفضون إمّا فَرَحاً باعترافٍ يَفضح حقيقةَ «الإسلام» (الذي يُلْغِي، في ظنّهم، «الإنسان» من حيث إنّه دينٌ يُثْبِت «اللّـهَ» مُتفرِّداً بصفات «الكمال» و«الجلال») وإمّا امتعاضاً من فضيحةٍ كُبرى يُخشى أن تُسيء إلى دعوةِ «الإسلام» (تأكيد وُجود تعارُض جوهريّ بين «رُوح الإسلام» و«مشروع الحَداثة» لا يُفيد، في نظر بعضهم، إلّا أنّ الأمر يَتعلّق بدينٍ تقليديٍّ وماضويٍّ ورَجْعيٍّ كأنَّ «الحداثة» لا يُمكن تصوُّرها، بالأساس، إلّا على نمطٍ واحدٍ مُلْزِمٍ للجميع[3]!).

---

(1) أُنظر:

- C. A. J. Coady, *Testimony: A Philosophical Study*, Clarendon Press Oxford, [1992], Reprinted 2002.
- *The Epistemology of Testimony*, Edited by Jennifer Lackey & Ernest Sosa, Clarendon Press. Oxford University Press, 2006.

(2) أُنظر: طه عبد الرحمن، رُوح الدِّين. من ضيق العَلْمانية إلى سَعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط 1 وط2، 2012، ص. 165 ـ 179.

(3) أُنظر: بخصوص إبطال ذلك الادّعاء: طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط 1، 2006.

لكنّ من يَبْتهج فَرِحاً ببيانِ أنّ «مشروع الحداثة» في تأكيده لـ«مركزيّة الإنسان» يُعَدّ نقيضاً لـ«مشروع الإسلام» في قيامه على «مركزيّة اللّـه» لا يفعل شيئاً سوى استعادة التّبْسيط الذي يَختزل «الماضي» و«الحاضر» بردّهما إلى التّعارُض بين ذَيْنك المفهومين (ماضٍ سادتْ فيه «مركزيّةُ اللّـه» وحاضرٌ انطلق نحو تأسيس «مركزيّة الإنسان»![1])، في حين أنّ من يَبْتئس مُمتعضاً إنّما يُعبّر عن مَيْلٍ إلى الاستسهال يَظهر في تصوُّرِ أنّ «التّوحيد» فعلٌ لفظيٌّ يُغْطِي حقيقةَ الحال القَلْبيّ كإنجازٍ يُؤتَى مرّةً واحدةً وضَرْبةَ لازِبٍ، وأنّ «الإسلام» يَكفي فيه حفظُ المَظاهر ورفعُ الشّعارات من دون النُّهوض بمُقضياتِ «العمل الصّالح» مُكابَدةً لإكراهاتِ الابتلاء ومُجاهَدةً لأهواء النُّفُوس!

وبِخلاف ما يَلُوكه بعض هُواةِ «الإنْسيّات السّاذجة»[2] من أنّ «التّوْحيد التّنْزيهيّ» لا يُمكنه ـ وفقط لقيامه على «مركزيّة اللّـه» ـ أن يُفْضيَ إلّا إلى الاستبداد والتزمُّت (كما يُعبِّر عنهما، بالتّحديد، «الفكر الأُحاديّ»)، فإنّ ما

---

(1) عموماً، يَتجاوز الإشكال ذلك التّعارُض الظّاهر بين «مركزيّة اللّه» و«مركزيّة الإنسان» ويَنْصبّ، في آنٍ واحدٍ، على «مُعضلة التّأسيس» وعلى شُروط إمكان تصوُّر الإنسان ككائن حرّ ومسؤول في سياق الإيمان باللّه بما هو ربّ العالمين، فاطر السّماوات والأرض، الحيّ القيّوم، واللّه الصّمَد. ولذا، فإنّ مفهوم «مركزيّة اللّه» يشمل إسلامياً مفاهيم «الرُّبوبيّة» و«الأُلوهيّة» و«القَيُّوميّة» و«الصّمَديّة» بما أنّ اللّه هو «الحقّ» الذي لا يَثْبُت من دونه شيء، وهو «المَرْكز» و«الأصل» الذي يَتفرّع منه كلُّ شيءٍ ويَرجع إليه كلُّ أمر في الكون. وثُبوت «مركزيّة اللّه» بهذا المعنى لا يُبْطل كرامة الإنسان وحُريّته، بل هو الأساس الذي يُمكِّن لهما. وعليه فإنّ «القَيُّوميّة» يُعَدُّ مُقوِّم في «الرُّبوبيّة» تماماً كما أنّ «الصّمَديّة» يُعَدّ مُقوِّم في «الأُلوهيّة»، ذلك بأنّ اللّه هو ربّ العالَمين وقيُّوم السّماوات والأَرَضين، وهو السّيِّد الذي يُصمَد إليه عبادةً واستعانةً، بما يُؤكِّد أنّ «التّوْحيد» في الإسلام يَجمع بين مفاهيم «الرُّبوبيّة» و«الأُلوهيّة» و«القَيُّوميّة» و«الصّمَديّة» على نحوٍ يَقتضي تنزيهَ اللّـه عن كل ما لا يَليق به مِمّا يُفترَض في مفهوم «مركزيّة اللّه». ويبدو أنه لا ضَيْر في استعمال مُصطلَح «مركزيّة اللّه» بهذا التّحديد، لأنّ من أسماء اللّه أيضاً أنّه «المُحيط» كأنّه ـ سُبحانه وتعالى ـ قد وَسِع كلَّ شيءٍ بعلمه وقُدرته ورحمته على الرّغم من أنّه «المَرْكز» الذي يَرجع إليه كلُّ شيء، فهو إذاً «المُحيط» و«المَرْكز» في آنٍ واحدٍ.

(2) أضع لفظ «الإنْسيّات» في مقابل المُصطلَح الأجنبيّ «anthropology/l'anthropologie»، لأنّ كون لفظ «الإنْسيّات» وُضِعَ بالنَّسب إلى صفة «إنْسيّ» بواسطة لاحقة «ـيّاتٌ» الدّالّة على «العِلْم» (كما في «الإلٰهيّات»، «الرّياضيّات»، «الطّبيعيّات») يَجعلُه أفضل من لفظ «الإناسة» الذي هو بصيغة اسم «الحِرْفة» (كما في «زِراعة»، «صِناعة»، «حِدادة»).

يُفترَض من انفتاح في «التَّعْديد الشِّرْكيّ» ليس ـ في العُمق ـ سوى تهرُّبٍ من مُواجَهةِ تحدِّي التَّعْليل العقليّ لفكرة «تعدُّد الآلهة»، خصوصاً من حيث كونُها عقبةً أمام التَّحرُّر والخلاص اللّذَيْن لا يَعُودان مُمكنَيْن إلّا على شاكلةِ «التّديُّن العاميّ» في نُزوعه إلى الاحتفال بالخُرافة توهُّماً وتدجيلاً («التَّوْحيد التَّنْزيهيّ» أقرب إلى أن يكون ثمرةَ التَّجْريد العقليّ، في حين أنّ «التَّعْديد الشِّرْكيّ» ليس سوى إذعانٍ لتضارُب الأهواء!). ولذا، فإنّ الأمر يَتعلّق بافتراضٍ لا يَقبل «تعدُّد الآلهة» إلّا لفتح «الوَضْع البشريّ» ـ بحُدوده الطبيعيّة وشروطه الضروريّة ـ على إمكانات «الأُلوهيّة» وآفاقها بِما يَجعلُه يعمل، في الواقع، على تطبيع «الشِّرْك» بتصيير «الأُلوهيّة» مُتنزِّلةً طبيعيّاً وبَشريّاً كأنّ الإنسانَ يَخلُق نفسَه بقَدْر ما يَتفنَّنُ في صُنْع آلهته من خلال تفاعُله مع الطبيعة وتحويله لها!

وكونُ «التَّوْحيد» سيرورةً تعبُّديّةً (صلاة، زكاة، صوم، حجّ) وتخلُّقيّة (مُعاناة أحوال «التّزكّي السُّلُوكيّ» ومَقامات «التّحقُّق العَمليّ») يَقُود إلى تبيُّن أنّ «الإسلام» لا يدعو إلى «التَّوْحيد» كما لو كان ديناً يُفضِّل الجُمود الشَّكْليّ والمَظْهريّ، بل يدعو إليه بصفته تحدِّياً وُجوديّاً وعَمَليّاً يَرتبط ببَذْل أنواع «الجُهد» واستقصاء درجات «القَصْد» بما يَستغرق حياة الإنسان بحثاً عن «الخلاص» في خضمّ عالَم تُعاش فيه «الكثرةُ» و«المُكاثَرةُ» ضلالاً وتضليلاً.

ومن ثَمّ، فإنّ شهادةَ أنّ «مُحمّداً رسول اللّه» تَنْطق بإمكان رفع ذلك التّحدِّي بشريّاً بصُحبةِ من جسَّد حقيقةَ «الكمال» المُقدَّر إلٰهيّا للإنسان وَفْق شُروط (وسُنن) هذا «العالَم الدُّنْيويّ» الذي لا يعود له، بالتّالي، معنى إلّا في صلته بـ«عالَم أُخرويّ» لم يَمنعْ تَغْييبُ نَعائمه وشدائده من تَشْهيدها تجربةً وتدبيراً لا يُنْكِرُ طابعَهما الدِّينيّ إلّا من نَسي أنّ الوُجود والفعل ضمن شُروط هذا العالَم يَقتضيان استحالة «التّخْييد» و«التّزكّي» بمجرد «التّذْهير» و«التّدْنية» مُتصوَّرَيْن بديلاً معقولاً عن كلّ دينٍ يُوصف، عادةً، بـ«الغَيْبيّة» و«اللّامعقوليّة»[1].

(1) انظر بالأساس: طه عبد الرحمن، رُوح الدِّين: من ضيق العَلْمانية إلى سعة الائتمانية، مرجع سابق.

إنّ العُبوديّة للّه هي وحدها التي تُمكِّنُ فعليًا للحُريّة الإنسانيّة بما لا قِبَل به لأيِّ نوع آخر من سُبُل «التّحْرير» حتّى لو كان تلك «الإنْسيّانيّة» التي لا تقوم إلّا بما هي «تسيُّدٌ مُتألِّهٌ» يَجْهَد فيه الإنسان لإخفاء جُحوده بالقَدْر نفسه الذي يَتفانى لإظهار وُجوده ككائنٍ مُستقِلّ ومُتحرِّر[1]. ذلك بأنّ بناء الحريّة الإنسانيّة في صورةِ تلك الذّاتيّة المُستقلة جوهريّاً لم يَكُن مُمكناً مع ديكارت نفسه إلّا بـ«الضّمان الإلٰهيّ» (لذلك «اليقين» المُقوِّم للحقيقة في «الكُوغيطو» وفي كلِّ معرفةٍ صحيحةٍ[2])، ولم يُفَعَّل في «مشروع الحداثة» إلّا بنفي «التّعالي» تنزيلاً طبيعيّاً للألوهيّة (إسپينوزا) أو تنزيلاً بشريّاً لها (سارتر)، وهو التّفْعيل الذي جَعل الحريّة مُلازِمةً إمّا للضّرورة الطّبيعيّة (الإنسان مُضْطَرٌّ لأن يكون ويَفعل وَفْق الضرورة المُباطنة للطّبيعة التي خُلِق بها!) وإمّا للضّرورة الإنسانيّة (إمكانُ وُجود الإنسان «بِلا إلٰه» يَجعلُه مُجْبَراً على أن يكون حُرّاً!)[3].

غير أنّ كون «مشروع الحداثة» قد آلَ، في الواقع، إلى إعادةِ إنتاج «العُبوديّة» (من خلال التّأسيس الاقتصاديّ والتّقنيّ لاسترقاق الإنسان كاغتراب اجتماعيّ وثقافيّ، وأيضاً كاستلاب سياسيّ وإعلاميّ) يُوجب الانتباه إلى أنّ «الإنْسيّانيّة» ليست بالطّريق السّالِك نحو «التّنْوير» و«التّحْرير» المطلوبين؛ إذْ أنّ تصوُّر «الإنسان» كائناً «بِلا إلٰه» سرعان ما يَتحوَّل إلى تفعيل لـ«الإنسان ـ الإلٰه» الذي لا يَمْلِك إلّا أن يُنْتِج ما يَستعبده بالفعل فيَجعلُه في منزلةِ «الإنسان ـ العبد»!

(1) أُنظر: طه عبد الرحمن، سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط 1، 2012، 150 ـ 159.

(2) ينبغي أن يُنْطَق صوت/حرف «g» من اللفظ الأجنبيّ «Cogito» (بمعنى «أُفكِّر» باللّاتينيّة) مثل «الجيم المصريّة»، أيْ يَحسنُ أنْ يُقالَ «كُوگيطو» أو «كُوغيطو»، وإلّا فإنّ لفظ «كُوجيطو» (أو «كُوجيتو») الشّائع بيننا لا يُقبَل إلّا تجوُّزاً.

(3) ينبغي ألّا يَخفى أنّ سارتر لم يفعل شيئاً أكثر من التّصْريح بالمُضْمَر في فكر إسپينوزا من حيث إنّ القول بـ«تأليه الطبيعة» (المُساواة بين اللّه والطبيعة) يَستلزم «تأليه الإنسان» بالشّكل الذي يجعله ـ بما هو، حسب قول سارتر، أساساً رغبةٌ في أن يكون إلٰهاً ـ حُرّاً تماماً.

وبِخلاف ما يَزعُمه «المُبْطِلُون»، فإنّ الحُريّةَ أصلٌ مُقوِّمٌ في «الإسلام» لأنّ اللّه ـ عزّ وجلّ ـ قد تعبَّد النّاس اختياراً ولم يُسخِّرهم اضطراراً على غرار السّماوات والأرض بما (ومن) فيهنَّ. فمن الدِّين أنّه «لا إكراه في الدِّين» رُشْداً بلا وصايةٍ وتعبُّداً بلا وَساطة[1]. وثُبوت الحريّة كأحد الأُصول الكُبرى المُقوِّمة لـ«الشّريعة» يُبيِّن سُخْف الشِّعار المرفوع أخيراً بأنّ «الحُريّة» تأتي قبل «الشّريعة»، ليس فقط لأنّ «الحريّة» لا سبيل إليها إلّا في ظلّ قانونٍ حاكمٍ، وإنّما أيضاً لأنّ «الحُريّة» ليست مجرّد وَضْعٍ يُعْطَى جاهزاً، بل هي وضعٌ يُبْنَى نِسْبياً في خضمّ مُكابَدةِ «الوَضْع البشريّ» بشُروطه الضروريّة المُحدِّدة للوُجود والفعل ضمن هذا العالَم، على النّحو الذي يقتضي أن يكون سعيُ الإنسان قائماً على التّحرُّر تعبُّداً والتّخلُّص تخلُّقاً.

إنّ قيام «الإسلام» على عقيدةِ «التّوْحيد/التّنْزيه» يَجعلُه دعوةً إلى إقامة «العدل» قِسْطاً وإنصافاً. إذْ كما أنّ من حقّ «اللّـه»، بمُقتضى صحيح الشَّرْع وصريح العقل، أن تكُون له صفات الكمال بلا انتقاص على النّحو الذي يَقضي بأنّ ﴿ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: 13]، فمن حقّ كلّ عبدٍ ألّا يُظلَم فَتيلاً لأنّ «اللّـه» ليس بظلّام للعبيد (كما يَفتري «المُبْطلون»)، وإنّما هو ﴿يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [المائدة: 42]؛ [الحُجرات: 9]؛ [المُمتحنة: 8] وأنّه ﴿يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ﴾ [النّحل: 90] وأنّه يُوصي ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النساء: 58]، وأنّ «يا عِبادي! إنّي حرَّمتُ الظُّلْمَ عَلَىٰ نَفْسِي، وجَعَلْتُهُ بَيْنَكُم مُحَرَّماً؛ فلا تَظالَمُوا!» (مُسلم، 2577).

ولا يَخفى أنّ ما يُرْهِب في «الإسلام» ليس تأكيدُه لأهميّةِ العمل على إقامة «العدل» إلى الحدّ الذي صار مُتداوَلاً بين عُلماء المُسلمين أن يُقال إنّه «حيثما تحقَّقَ العدل، فَثَمَّ شرعُ اللّـه»، بل كونُه دِيناً يُوجب مُقاوَمة «الظُّلْم» والقيام ضدّ الظّالمين إنكاراً عليهم وعصياناً لأمرهم حتّى يَرْجعوا إلى جادّة الحقّ إحساناً وإنصافاً.

---

(1) انظر، بالخصوص، الفصل 13 من هذا الكتاب: «لا إكراه في الدِّين»: قبل «الإسلام» وبعده!.

ليس «الإسلام»، إذاً، بدينٍ يَأْمُر بطاعةِ من يَغْتصب الحُقوق قهراً بلا شُورى، ولا هو بنظام كَهَنُوتيّ أو فَقَهُوتيّ يُعبِّد النّاس لأيِّ طاغُوتٍ من دُون اللّه. ولأنّ الأمر في «الإسلام» لا يَكُون من دون «الشُّورى» التي يَنعقد بها الإجماع تراضياً وتوافُقاً بين سواد الأُمّة، فإنّ التَّضْليل بترْجيع أُسطورة «الاستبداد الشرقيّ» المُسوَّغ دينيّاً مَثَلُه كمَثَل المُزايَدة على المُسلِمين باسم «الحُريّانيّة الدِّيمُقراطيّة» المُشرَّعة عَلْمانيّاً. والحالُ أنّ التحدِّي المُرْهِب في «الإسلام» ليس سوى أنّ الأُمّة تبقى سيِّدةَ أمرها في تنصيب الحُكّام أطْراً لهم على الحقّ أو عَزْلاً لهم عن الأَمْر كُلّه!

وإنْ تَعجبْ بعدُ، فعجبٌ مِمّنْ لا يزال يَرضى لنفسه أن يَستنسخ «أبَا جَهْلٍ» في تعاقُله أو «أبَا لَهبٍ» في تكالُبه، فلا تراه إلّا حريصاً على اجترار سخيفِ الافتراءات كأنّ إرادةَ إطفاء نُور «الإسلام» لا تَنْفَكُّ عن إرسال الكلام عواهنَ تَتْرى من حوله! ومن كان هذا حالَه، فهو لا يَنْفُخ بما يَستنفدُ قُواه إلّا في نارِ تَبَابه عاجلاً أو آجلاً. ذلك بأنّ «الإسلام» نُورُ ربِّ العالَمين الذي لم يَتأتَّ لشانِئيه الأوائل أن يَئِدُوه في المهد حينما كان مُستضعَفاً، ولن يستطيع أواخرُهم شيئاً من ذلك بعد اشتداد عُود هذا الدِّين وظُهور شأنه بأن صار جُزءاً لا يَتجزّأ من الوُجود والفعل رُوحيّاً ومادّيّاً في مسيرةِ العالَم والتّاريخ منذ أربعة عشر قرناً.

وإنّ أكثر ما يُرْهِب في «الإسلام» ليس ازديادُ انتشاره بين النّاس حتّى في قَلْب أُورُوبا وأمريكا («المسيحيّتَيْن» مع ذلك!)، بل كونُه ما فَتِئ يَفرض نفسَه اجتماعيّاً وثقافيّاً على الرّغم من كلّ حَملات التّشْنيع والتّضليل التي تُخاض عالميّاً ضدّه بألسنةٍ وأيدي جُيوش من المُرتزقة والعُملاء بين المُسلمين أنفسهم.

وإذَا كان لا يُقال لأولئك جميعاً إلّا ما قِيلَ لمن سَبقوهم من أعداء «الإسلام» ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِـُٔوا نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوْ

كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [التوبة: 22]؛ ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُوَ يُدْعَىٰٓ إِلَى ٱلْإِسْلَٰمِ ۚ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ يُرِيدُونَ لِيُطْفِـُٔوا۟ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَٱللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [الصف: 7 ـ 8]، فإنّ ما يُخاطَب به المُسلمون دَوْماً إنّما هو هَدْيُ اللّه لهم في عملهم بالإسلام (وعملهم له): ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾ [النّحل: 125].

ـ 6 ـ
«العمل» تعوُّداً مُقلِّداً أَمْ تعبُّداً مُجدِّداً؟!

«[...] الإنسان آبنُ عوائده ومَألوفه، لا آبنُ طبيعته ومِزاجه. فالذي أَلِفَه من الأحوال حتّى صار له خُلُقاً ومَلَكَةً وعادةً تنَزَّل مَنْزِلةَ الطَّبيعة والجِبِلَّة».

(ابن خلدون)

«العادةُ طبيعةٌ ثانيةٌ، وهي تَحُول بيننا وبين أن نعرف الطَّبيعة الأُولى التي لا تملك منها أنواعَ قسوتها ولا أشكالَ سِحْرها».

(مارسيل بروست)

«الإنسان كائنٌ ذُو عادةٍ، ليس بِذِي عقل ولا بِذي غريزة».

(جون ديوي)

من عادةِ أدعياء «العقلانيّة» أن يقولوا: إنّ «العبادةَ» لا عقل فيها (أو معها)، كأنّ العابدَ لا يأتي أعمالَه التّعبُّديّةَ إلّا غريزةً مُلْزِمةً أو عادةً قاهرةً. لكنّ ما لا يكاد يَخطُر ببال «المُتعاقِلين» هو أنّ «العقل» نفسَه لن يكون، بالتالي، مُمكناً إلّا بما هو غريزةٌ مركوزةٌ في فطرةِ الإنسان أو عادةٌ تُكتسَب بتنشئةِ الطِّباع وَفْق شُروط اجتماعيّة وتاريخيّة مُحدَّدة.

وإذَا صحّ ذلك، فإنّ «التّعبُّد» و«التّعقُّل» يَشتركان في كونهما يَستندان إلى قَدْرٍ من «التّعوُّد»؛ مِمّا يَجعل انتقاص «العبادة» كعملٍ لامعقول نوعاً من

«العادة» التي تُنسي أصحابَها ما يُذْعنون له تعوُّداً وهم يَحسبون أنّهم إنّما يَفعلونه عن تعقُّل محض!

إنّ من أشدّ المُفارَقات أنّ ٱتّخاذ «العادة» موضوعاً للتّفكير يَصطدم، ابتداءً، بحُضورها من خلال ما ٱعْتيد التّفكيرُ فيه كموضوع (وأيضاً، التّفكير به كوسيلة)، وبالخصوص من خلال ما ٱعْتيد من طُرق التّعبير وأشكاله. فمن يُقْدِمُ على تناوُل مُشكلةِ «العادة» مُطالَبٌ، إذاً، بأمْرَيْن يَبْدُوان مُمْتنعَيْن: أن يَنْقلب على نفسه بصفتها كل ما ٱستقرّ داخلَها فصار لها سُلوكاً ضروريّاً، وأن يُخالِف غيرَه بما من شأنه أن يَقْطع كل تواصُلٍ بينهما!

ومعنى هذا أنّ بدايةَ التّفكير في «العادة» تَستلزمُ التّسْليمَ بأنّه لا سبيل إلى تناوُلها إلّا بمُواجَهةِ كلِّ الأنماط المُسيطرة والتّنْميطات المألوفة تفكيراً وتعبيراً على النّحو الذي يُوجب استنهاض كل إمكانات «التّساؤُل» و«المُساءَلة» وإعمالَها إجرائيّاً ومنهجيّاً للشُّروع في الانفكاك عمّا بات «عاديّاً» والبحث، من ثَمّ، عن الانتقال إلى إدراك مدى كونه يبقى، في الواقع، «إشكاليّاً». لكنْ، هل يُستطاع التّفكير في «العادة» من دون أن يُعتمَد، على الأقل، شيءٌ منها؟!

إنّ الجزء الأكبر مِمّا تُمثّله الحياةُ الإنسانيّة لا يُمكن توصيفُه أو تفسيرُه إلّا على أساس مفهوم «العادة». فمُعظم أفعالنا، سواء أكانتْ واعيَةً أمْ بَقيتْ غير واعيةٍ، ليست سوى أفعال ٱكتُسبتْ بـ«المُحاكاة» و«التّكْرار» حتّى أصبحت «مألوفةً» و«تلقائيّةً» كأنّها نُزوعٌ يَفرض نفسَه طبيعةً وبداهةً. ومن البَيِّن أنّ «العادة» إنّما هي، بالضّبط، هذه «الحال» أو «الهيئة» في حُدوث الأفعال وجَرَيانها نفسيّاً وسُلوكيّاً بالشّكل الذي يجعل ما يَكتسبه المرءُ يُتابَع ويُستعاد على شكلِ «حركة آليّة» مُستمرّة دَوْماً ومُطّردةً بالضّرورة.

وهكذا تُلْقِي «العادةُ» بثِقلها في واقع الفاعليّة البشريّة إلى الحدّ الذي يَصحّ معه تحديدُ الإنسان بأنّه «كائنٌ عاديٌّ» أو أحسن، «كائنٌ ذُو عادةٍ». إذْ يكاد كل شيء مِمّا يَخُصّه ـ فيُميِّزه، بالتالي، عن الكائنات الأخرى ـ مُرتبطاً بجُملةٍ من

«العادات» (و«التّقاليد») التي تَضُمّ لا فقط كيفيّات «الإبصار» و«الاستماع» و«الكلام» و«المشي» و«الأكل» و«اللّباس» و«النّوم»، بل تشمل أيضاً كيفيّات «الإدراك» و«الإحساس» و«الحُكْم» و«التّفكير» و«العمل» (وهذا الجانب يُغْفَل في مُعظم الأحيان، خصوصاً من قِبَل أدعياء «العقلانيّة» الذين يَنْسون أنّ «العقل» سيِّدُ العادات!). فكلُّ إنسانٍ ليس، في واقع الحال، سوى نِتاجٍ لطبقاتٍ مُتراكِمة ومُتداخلة من «العادات» و«التّقاليد».

وقد يبدو تقريرُ هذا الأمر مُبتذَلاً إلى حدٍّ بعيدٍ بحُكم أنّ الإنسان يُغْمَس، منذ ولادته، في مياهِ «العادات» و«التّقاليد» الخاصّة بجماعته. لكنّ ما ينبغي الانتباهُ إليه أنّ اعتبارَه كذلك يُعدّ، هو نفسه، عادةً! إذْ أنّه لا يُتّخذ بصفته «طبيعيّاً» و«بديهيّاً» إلّا من حيث هو «عاديٌّ» أو «مُعتادٌ». ذلك بأنّنا نَنسى، في الغالب، أنّ الكيفيّةَ التي نتناول بها الأشياء والأشخاص قد اكتسبناها حتّى صِرْنا لا نجد وصفاً مُناسباً لها غير أنّها «عاديّة». ولن يَبتدئ فهمُ الإشكال المطروح، بهذا الصّدد، إلّا حينما نُدْرِكُ أنّ صفةَ «عاديّ» و«عاديّة» ـ التي نَحْمِلُها على الأشياء والأفعال (وحتّى الأشخاص) ـ ترتبط بـ«العادة»، أيْ تحديداً بـ«عادةٍ» مُعيَّنة هي «كيفيّةُ عملٍ» طالما عِشْناها وعانَيْناها إلى أن تَعوَّدناها، فهي لا ترتبط إطلاقاً بمجرد «مَيْل طبيعيّ» أو «استعداد فطريّ»؛ مِمّا يُفيد أنّ «الطبيعيّ» في الإنسان لا سبيل إليه إلّا من خلال تقليب «العاديّ» بما هو رُكامٌ من التّرسُّبات التي «تُدَسّي» نفسَ كلّ امرئٍ.

ويَترتّب على ذلك أنّ السّوَاد الأعظم من النّاس هُمْ ضحايا لعاداتهم وتقاليدهم. وليس هذا فقط حالَ النّاس «العاديّين»، بل هو أيضاً حالُ النّاس الذين يَظُنّون أنفسَهم «غير عاديّين»، وبالأخصّ بين أُولئك الذين يُحِبُّون أن يَتّصفوا بـ«العقلانيّين» و«الحداثيّين». وإذَا كان «الإنسانُ العاديُّ» يَعْرِف (أو يُعْرَف) أنّه كذلك، ففقط لظهور وعيه بحُضور «العادة» في حياته، بخلاف من يرى أنّه «غيرُ عاديٍّ» جاهلاً أنّ ما يُحدِّد به نفسَه من «العقلانيّة» و«الحداثة» ليس سوى «عادات» و«تقاليد» نَسيَ (أو أُنْسيَ) أنّها كذلك!

وبما أنّه لا شيء من الفعل البَشريّ يَنْفكُّ عَمَلياً عن «العادة»، فإنّ «العقل» نفسَه يَصير نَمطاً من «التّعوُّد» على النّحو الذي يجعل أدعياء «العقلانيّة» و«الحداثة» لا يَتحقّق بشأنهم وصفُ «غير عاديِّين» إلّا لأنّهم يَجهلون مدى خُضوعهم لـ«عادات» و«تقاليد» يُراد لها أن تَظهر فقط بمظهرٍ يُخْرِجُها من نطاق «العادة» حتّى لا يَفتضح أمرُها بأنّها، في واقع المُمارَسة، لا تكاد تمتاز عن سواها من أنواع الأحوال والسُّلوكات إلّا بصفتها ما يُجتهَدُ بِكَأْدٍ في إخفاءِ طابعه «العاديّ»!

إنّ ما يجعل الإنسانَ ابنَ عوائده ومألوفه ـ وَفْق تعبير ابن خلدون ـ هو أنّه فيما يُقوِّمُ ذاتَه ليس سوى نتاج لسيرورةِ «التّنْشئة» بما هي تثقيفُ «الطَّبيعيّ» وَفْق الشُّروط الموضوعيّة المُحدَّدة اجتماعيّاً وتاريخيّاً لوُجود الإنسان وفعله. ورُبّما ينبغي أن يُقال إنّ «العادة تَسكُنُنا على نحو عاديّ!» (بالقياس على قول جُوليا كريستيڤا: «الغريبُ يَسكُنُنا على نحو غريب!»[1]). وقد يجب، من ثَمّ، إعادةُ تحديد نوع «الغريب» الذي يَسكُننا والذي ليس شيئاً آخر سوى تلك «العادات» و«التّقاليد» التي تَرسَّبتْ وترسَّختْ داخل نفس كُلٍّ مِنّا فصارت تُحرِّكُه مُوهِمةً إيّاه أنّه يَفعلُ بإرادته ووعيه وأنّه ـ فيما يفعل ـ لا يَصْدُر إلّا عن أمْرِه الحُرّ.

وفي المدى الذي أُثِرَ القولُ بأنّ «العادة طبيعةٌ ثانيةٌ»، فإنّ رُسوخَها أشبهُ بـ«أديمِ البَشَرة» الذي لا يَستطيع المرءُ أن يَكْشِطَهُ كأنّه يَنْسلخ عنه انسلاخاً بكلّ سهولةٍ وبلا ألَمٍ. ومن هُنا نفهم القول الذي سار مثلاً: «**تَزُول الجبالُ ولا تزُول الطِّباع!**».

ولأنّ حال «العادة» في نفس كل واحد منّا قائمٌ على ذلك النّحو، فإنّ ما يَذهب إليه بعض الفلاسفة من أنّ المرءَ يستطيع ـ على الأقل مَرّةً واحدةً في حياته ـ أنْ يَقْلِب (ويُقَلِّب) جِماعَ مَعارفه وآرائه فيَتخلّص منها بحيث يَنطلق نحو

---

(1) أُنظر:

- Julia Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes*, Gallimard, Librairie Arthème Fayard, Folio/essais, 1988, p. 9.

تحرير وعيه وإرادته إنّما هو توهُّمٌ محضٌ. ومن المُؤسف أنّ هذا التّوهُّم قد صار «عادةً» يَتعهّدُها كثيرٌ من مُعلِّمي الفلسفة ومُدرِّسيها بترسيخٍ مَنْهجيٍّ من حيث إنّهم لا يَمَلُّون (بل، بالعكس، يَبْتهجون) من تكرار قول سُقراط «اعرفْ نفسَك بنفسك!» أو حتّى قول كَنْط «أُجْرُؤْ أنْ تَعْرِف!».

ولعلّه يكفي، بهذا الخصوص، أن يُدْرَك أنّ آمتثالَ أيِّ أَمْر لا يكون إلّا وَفْق نظام «العادة» نفسه. وهيهات أن يَنهض المرءُ ليَنقلب على عوائده بِرُمّتها كأنّه يَنْزِع عنه ثيابَه، لأنّ ما صار يُلابِسُه نفسياً وجسدياً لا يُستطاع الانفكاك عنه إلّا بمُعاناةٍ مُضْنيةٍ وبتكاليفَ باهظة تَستغرق منه، لا محالةَ، حياتَه بكاملها!

إنّ قُيود «العادة» لا يُطْلَب كَسرُها، في الغالب، إلّا بالانتقال إلى ما يُماثِلُها من أصناف العادات التي تُمثِّل أيضاً نوابضَ الفعل في الحياة العَمَليّة. والحالُ أنّه لا سبيل إلى كَسْر «العادة» إلّا بما يُضَادُّها في رُوحه وقُوّته. ولا شيء هناك أفضل من «العبادة»، ليس فقط من حيث إنّ «العبادة» تتحدّد بصفتها الخروج من كل عوائد النّفْس تخلّياً والعُرُوج في مُختلف مَراتب الكمال تزكّياً، بل بما هي أساساً اجتهادٌ في العمل الحيّ والمُتجدّد كما يُمكِّن منه «العمل الدِّينيّ» كتعبُّد يُفْترَض فيه أن يُوقِظ النّفس من غفلتها، وكتَزْكيَةٍ تُسَوِّي العمل خُلُقاً حَسَناً ومُخالَقةً بالحُسنى.

وعليه، فإنّ «التّعبُّد» يُمكِّن ـ بقدر ما يكون مُمارَسةً حيّةً ـ من الدُّخول في سيرورةِ «التّخلُّق» تزكّياً مُتجدِّداً وتخلُّصاً مُحَرِّراً. وبِما أنّ «العمل» لا يكون صالحاً ونافعاً إلّا في المدى الذي يُراعَى فيه تصحيحُ «القَصْد» من الفعل، فإنّ «التّعقُّل» لا يعود مفصولاً عن «التّعبُّد» الذي يدور ـ بالأساس ـ على طلب التّقرُّب عن طريق إقامة العمل في توجُّهه القصديّ وتجدُّده الرُّوحيّ، وذلك بخلاف «التّعوُّد» الذي ليس سوى الجُمود على «المألوف» من الأفعال في سُهولته المُبتذَلة ومُسايَرته لنظام الأشياء في عالم النّاس. ومن هُنا، فإنّ الانسلاخ عن «العادة» لا يَكفي لتَحقُّقه مجردُ الانتقال من ظُروف أو شُروط

مُعيَّنة؛ وإنّما لا بُد من مُباشَرة «التبدُّل» في الأحوال كانقلاب يُعانَى ويُكابَد بإرادةٍ ووعيٍ يَجعلانه، حقّاً، في صُورةِ «مُجاهَدة/ جهاد» تُطلَب بها مُزايَلةُ حال الغفلة تيقُّظاً وتبصُّراً.

وفحوى ذلك كُلّه أنّ سُلطان «التعوُّد»، المُسيطر في المُمارسة العَمَليّة للنّاس، لا يُقاوَم إلّا بـ«التّديُّن» في ارتباطه بـ«التّعبُّد» المُثْمِر للتّزكِّي إحساناً في العمل وللتّخلُّق مُعامَلةً بالحُسنى. ولذا، فإنّ «التّفلسُف» ـ بما هو آشتغالٌ بالحكمة ـ أبعدُ عن التّأمُّل النّظريّ المُجرَّد وأوثقُ صلةً بالمُمارَسة العَمَليّة الحيّة التي هي مجال «التّصوُّف» في اختصاصه بمُعالَجةِ أحوال النّفْس بحثاً عن «التّزكِّي» تجدُّداً وتيقُّظاً[1].

وعليه، فليس أمام «المُتعاقل» تعالُماً أو تحادُثاً إلّا أن يُبرهن عَمَليّا على مدى نُجُوع «التّبدُّل» كما يَطْلُبه بإحلال عادةٍ جديدة مكانَ عادةٍ قديمةٍ، كأنّ تجديد ظاهر الطّباع يَكفي لتحصيل انقلاب النُّفوس في تعوُّدها الرّاسخ وغَفْلتها المُطْبِقة، أيْ في سَيْرها المانع من تحصيل «التّيقُّظ» في النّظَر و«التّبصُّر» في العمل!

---

(1) من يَدّعي أنّ «التّفلسُف» لا يَتحقّق إلّا بالانفصال عن «التّصوُّف» و«التّديُّن» كليهما يبدو كَمَنْ لا يزال واقعاً تحت وَطْأةِ الفكرة الشّائعة التي تُؤكِّد ارتباط نشأة الفلسفة بالانتقال من «عالَم الأسطورة» إلى «عالَم العقل». والحالُ أنّ الأمر يَتعلّق بأسطورتين مُتضافرتين لا يَستقيم «التّفلسُف» أبداً إلّا بنَقْضهما نقضاً تامّاً. ومثل هذا العمل تدعو إليه الحاجة بإلحاح، خصوصاً في مجال التّداوُل الإسلاميّ ـ العربيّ حيث لا يزال كثيرون يعتقدون أنّ «التّفلسُف» و«التّصوُّف/ التّديُّن» نقيضان لا يجتمعان. وقد يكفي، في هذا المَقام، أن يُشار إلى أنّ كون «التّفلسُف» يقوم على الاشتغال بـ«الحكمة» يَجعلُه لا يَتحقّق إلّا بصفته بُلوغَ الغاية في إحكام «النّظر» و«العمل». وإذا صحّ هذا، فلا سبيل إلى فصل «التّفلسُف» عن «التّصوُّف»، بل يَمتنع بالأحرى فصلُه عن «التّديُّن»! وإلّا فإنّ أيّ فصلٍ بين «عالَم الأسطورة» و«عالَم العقل» يُوجب لا فقط تحقُّق هذا الفصل على مستوى التّكوُّن التاريخيّ للفلسفة ومُمارَستها العَمَليّة، بل أيضاً بيان الوَصل الضّروريّ المُفترَض حصراً بين «عالَم الأسطورة» ومجال «التّصوُّف/ التّديُّن» بما يُثْبِت أنّ «عالَم العقل» مِلْكٌ خالصٌ لأرباب «التّفلسُف» دون غيرهم!

ـ 7 ـ

بِماذا يُؤْمن الذين لا يُؤمنون باللّـــه؟

يَظُنّ بعضُ أدعياء «العَقْلانيّة»، منظوراً إليها كـ«نَزْعة تجريديّة مُغاليَة»، أنّ ردَّهم لـ«الإيمان» باسم «العقل» يَكفي لجعلهم خِلْواً من كلّ «إيمان» ولِرَفْعهم درجاتٍ فوق الذين يرون أنّ الإنسان لا صلاح أو فلاح له في العاجل والآجل إلّا بـ«الإيمان»: كَأنّ إيمانَ هؤلاء باللّـه وُجوداً لامُتناهياً وكمالاً مُطْلقاً إفراطٌ منهم في «الوَهْم» أو «الظّنّ» يُخرجُهم تماماً من حيِّز «الرُّشْد» الإنسانيّ! وكأنّ وُقوف أُولئك بـ«العقل» دون «الإيمان» يَكفُل لهم الِانفكاك عن كلّ وَهْمٍ أو ظَنٍّ ويَستبقيهم في ذلك الحيِّز الذي لا اْمتياز للإنسان من دونه. فهل، حقّاً، تَتنافى «العَقْلانيّة» مع «الإيمان» حتّى لو كان مُجرّدَ «إيمان» بقيمتها أو بقيمةِ «العقل» الذي هو قِوامُها؟ وهل يُمكن، فعلاً، أن يَقُوم ثمّة عملٌ في حياة الإنسان (مثلاً: الأخذ بـ«العقل») من دون أيّ «إيمان»؟

بِوُسع المرء، اْبتداءً، أن يُجيب عن السُّؤال المطروح باعتمادِ قولٍ منسوبٍ إلى الأديب البريطانيّ **غلبرت كيث تشسترتون (1874 ـ 1936)** مُفادُه: «حينما لا يَعُود النّاس يُؤمنون باللّـه، لا يَصيرون غير مُؤمنين إطلاقاً، وإنّما هُم يُؤمنون بأيِّ شيء [سواه]!». وهذا القول هو الذي نجده عُنواناً لفصلٍ بكتابِ أُمبرطُو إيكُو المُسمّى «سَيْراً القَهْقَرَى، مثل الإرْبيّان: حُروبٌ

ساخنةٌ وشَعْبانيّةٌ إعلاميّة»[1]، وفيه يَأتي على ذكر أنواع من موضوعات «الإيمان» (السَّنة الصِّفْر، السّيمياء، الأب «أمُورت» في روايات «هاري پوتر»، الوُسطاء الرُّحانيّون، فُرسان المَعْبد، روايات «دان براون»، التُّراث، ثالث الأسرار المُقدّسة)، التي يَتعاطاها كثيرٌ من النّاس في «العصر الحديث» رغم نُفورهم من «الإيمان» بالمعنى الضيِّق (والتّقليديّ)!

إنّ الذين يَعتقدون أنّهم لم يَعُودوا يُؤمنون باللّـه نجدهم يُؤمنون حتماً بكلِّ ما يقع تحت إدراكاتهم (الحسّيّة بالأساس) من زينةِ/مَتاعِ هذا العالَم الدُّنيويّ أو بكلِّ ما تَشْرئِبُّ نحوه أهواؤُهم أو تَتعلّق به آمالُهم فيَتفانون في الاستمتاع به ٱستكثاراً منه وٱستهلاكاً له. ولولا إيمانُهم بشيءٍ من هذا، لَمَا ٱستطاع أحدُهم أن يقوم بأصغرِ خطوة في طلبه أو البناء عليه في طلب غيره.

وإنّهم ليُؤمنون بكلِّ ذلك سواءٌ أأَنْزَلُوه منزلةَ «الحقّ» المُتعيِّن في الواقع الخارجيّ أَمْ عَدُّوه مُجرَّدَ وَهْمٍ صار ضروريّاً بفعل مُلابَسته، مُنذ الطفولة الأُولى، لمَعيشهم اليوميّ. وأكثر من هذا، فلا شيء أغرب من أنّ إرادتَهم التّخلُّص مِمّا يَعُدّونه الوهم الأكبر («اللّـه» في زعمهم) لم تُوقِفْ لديهم «الإيمان» بأوهـامٍ صُغرى أدناها تسليمُهم البديهيّ بثُبوت الأرض تحت أقدامهم، وأشدُّها إيقانُهم بأنّ «الواقع» مُتحقِّقٌ موضوعيّاً ولا شيء فيه ممّا تَبْتنيه خيالاتُهم المُجنَّحة أو تدفع إليه أهواؤُهُم المُتطاوِلة!

وفي المدى الذي يُريد بعضُ أدعياء «العقلانيّة» أن يَظهروا بمظهر من لا أَثَر إطلاقاً لـ«الإيمان» في وِجدانه أو سُلوكه، فإنّ الأمر يَفرض أن يُعالَج «الإيمان» باعتباره موضوعاً يُثير مُشكلةً أشدّ جذريّةً بالنّظر إلى أنّه حقيقةٌ شُعوريّةٌ وتَجْرِيبيّةٌ تَتجاوز القضايا التّأمُّليّة المُجرَّدة وتمتدّ بعيداً في أعماق الحياة العَمليّة للنّاس بما هُم فاعلون على أساس «ٱعتقاداتٍ موثوقة» أو «بَداهات

---

(1) أنظر:

- Umberto Eco, *À reculons, comme une écrevisse*, Grasset, Paris, 2006, p. 333-353.

عُرْفيّة» لا سبيل للانفكاك عنها إلّا بأداءِ ثمنٍ غالٍ يكون، عند من تَجرّأ من «أنصاف الدُهاة»، عَطالةً مُميتةً أو عَدَميةً مُدمِّرةً؛ ويُمكن أن يكون، بمزيد من التَبصُّر والتَروِّي، مُجاهَدةً معرفيةً وخُلُقيّةً لا تكاد تنتهي.

ولعلّ ما يَنبغي الالتفاتُ إليه، هُنا، أنّ من يَدَّعي اَطرّاح «الإيمان» يَغْفُل عن أنّ مُرادَه لا يَصحّ إلّا بمعنَى الخُروج إلى أحدِ أضداده (الظَنّ، الكُفر، الشَكّ) أو إليها جميعاً! فإذَا كان «الإيمانُ» يقوم على «التَصْديق بلا أدنى رَيْب»، فإنّ المرءَ لا يكون بلا «إيمان» إلّا إذَا صار «التَكْذيبُ» مُحيطاً بكلّ ما يُحصِّلُه من صُنوف «الإدراكات» و«التَصوُّرات» و«الأحكام» على النّحو الذي يَجعلُها لا تعدو لديه «الظُنُون» و«التَخْمينات» الظَّرْفيّة التي تبقى مُعرَّضةً دوما لـ«التَكْذيب» و«التَفْنيد» بحيث يَكفُر بعضُها بعضاً أو يُكْفَر ببعضها بعد الآخر.

ومن أَدْرَكَ ذلك، فَلَنْ يَجد بُدّاً من أن يُواجِه فعلياً مُشكلةَ إرادة تأسيس «العمل» بمجرد «العقل» في الحياة الإنسانيّة: كيف يَصحُّ أن يكون «العقلُ»، بما هو نَظَرٌ مُجرَّدٌ، دافعاً إلى «العمل» وهو لا يستطيع أن يجد في أصله إلّا اَعترافاً بحُدوده الإدراكيّة أو تشريعاً لأبواب «اَلشّكّ» على مَصاريعها؟!

لقد شاع بين كثيرٍ من المُعاصرين أنّ الخروجَ من «الشَكّ المَذْهبيّ» والانفكاكَ عن «الوُثوقيّة الاعتقاديّة» لا يكون إلّا بنوع من «الشَكّ المَنهجيّ» الذي يُراد به تأسيسُ «العقل» بما هو «فحصٌ نقديٌّ» لا يُفْلِت منه شيءٌ ولا يَدَع شيئاً لا يُخضعه لمُراجَعةٍ شاملةٍ. والغالِب أنّه لا مُستنَد لهم في هذا سوى تأويلٍ مغلوط لـ«الكُوغيطو» كما أعاد بناءَه ديكارت (بعد القدّيس أُغسطين)، وهو تأويلٌ يَحْرِص أصحابُه على جعلِ «الذّات» أصلَ «اليقين» كما يَتجلّى في قولِ «أفكِّر، إذاً أنا موجود» (وَرد عند أُغسطين بصيغةِ «أُخطئ، إذاً أنا موجود»!).

لكنَّ المعروف عند ديكارت نفسِه أنّ كونَ ذلك القول بيِّناً بذاته ـ على النّحو الذي يجعلُه مثالَ «البداهة» أو «اليقين» ـ يحتاج إلى ضمانٍ ليس له إلّا «اللّـه»، بل إنّ «الذّات» عينَها بما هي جوهرٌ قائمٌ بنفسه ليست سوى صُورةٍ لـ«واجب الوُجود». وعليه، فالأصلُ في يقين «الكُوغيطو» ليس ما عُدّ شكّاً

منهجياً كُلياً، وإنّما هو «إيمانٌ» مُضمَرٌ يَتعلّق بأنّ حقيقةَ «الجوهر» في ٱستقلاله الذاتيّ لا تنطبق إلّا على «الكائن الأكمل» الذي هو مصدر أفعال «العقل» بمُقتضى أنّه يَستمرّ في خَلْق العالَم ولا يَنكفئ إلى مَقامِ المُشاهِد المُحايِد كما انتهى إليه «الرُّبُوبيّون» (خصوصاً بعد الانقلابَيْن الكوپرنيكيّ والنيوتُونيّ). وكونُ «الكُوغيطو» لا يَقبل عند ديكارت إلّا هذا التّخْريج هو الذي يَستبعد ما يَذهب إليه بعض «المُبْطِلِين» من أنّ إيمانَه المُعْلَن لم يكن سوى تَرْضيَةٍ مُلْتويَةٍ للكنيسة خوفاً من بَطْشها.

ولو صحّ ذلك، لكان صاحبُنا سيِّدَ المُتناقِضين بجعله «الشّكّ» يُؤسِّس نفسَه في صورةِ نقيضه الذي هو «اليقين» (يَغفُل «المُبطِلُون» عن أنّ ديكارت لم يأخذْ «الشّكَّ» مُطلَقاً بصفته «النّفْي التّامّ»، وإنّما أَخَذه فقط بما هو «تردُّدٌ داخليٌّ» يَحتاج إلى مَحلٍّ حيث يَستوي: فإنْ يَكُنْ ثمّة «شكّ»، فهو «فِكْر»؛ ولا بُد لكلِّ «فِكْر» من «ذات» تَحمِلُه كصفة مُعيَّنة لها بما هي «جوهر»)!

ومن ثَمّ، فإنّ من كان يَظُنّ أنّ «الإيمان» لا موضع له في عقلانيّةٍ قِوامُها «الشّكّ المَنهجيّ» يَغيب عنه أنّ من أمكنه أن يَدخُل في «الشّكّ الجذريّ» (كما أوْهَمَ ديكارت قارئَه، إذْ أرْسل القول بأنّه قد شكّ في كل شيء!) لن يَستطيع أبداً الخروج منه (بأيِّ قُدرةٍ خارِقة يُمكن أن يَنْقلب «الشّكّ» إلى «اليقين»؟!). ذلك بأنّ مُمارَسة «الشّكّ» بمعنى «ٱلتردُّد في الحُكْم بين الإثبات والنّفْي» لا يُنْتِج، إذَا أُطلِقَ إلى أقصى مدىً، إلّا «ٱمتناع الحُكم بإطلاقٍ» على النّحو الذي يَجعل «الشّكّانيّة» (كنزعةٍ تُبالغ في إعمال «الشّكّ») تُبْطل نفسَها بمجرّد ما تَشْرَع في العمل، لأنّه لا يُمكنها بتاتاً أن تقوم على مجرّد «تعليق الحُكْم» كما لو كانت خُروجاً دائماً من تكذيب إلى آخر، بل لا بُدّ لها على الأقلّ من «تصديق» أصليّ يُؤسِّسها و«تصديق» آخر يُفيد كحدّ وَسط لإمكان الانتقال من تكذيب إلى آخر.

وبالجُملة، فإنّ من يَتراءى له أنّ «العقل» يُمكنُه أن يشتغل فقط كمجرد «فَحْص نقديّ» يَنْسى أنّ «النّقْد» لا يكون شيئاً من دون «العَقْد» الذي يُؤكِّد أصلاً

جَذْوَاهُ بما هو «تمييزٌ» و«حُكْمٌ». فلا «ٱنتقاد» من دون «ٱعتقاد»، ولا «عقل» بلا «أصل» (إيمانيّ) ظاهر أو باطن.

وهكذا، إذَا ثَبَت أنّ «الإيمان» يُلازِم أبسط أفعال «العقل»، فإنّه يَصير بَيّناً أنّ مَدارَ الأمر كُلّه إنّما هو «ٱلِاعتقاد»، حيث إنّ أيَّ شكل من «المعرفة» لا يكون مُمكناً إلّا على أساس تَوفُّر «ٱلصِّدْق»، مِمّا يجعل «المعرفة» تُحدَّدُ بما هي «ٱعتقادٌ صادقٌ ومُعلَّلٌ»، أيْ أنّها «ٱعتقادٌ» يكون موضوعاً لأقدارٍ مُتفاوِتة ومُتواليةٍ من «التّصْديق» و«التّعْليل». ومن هُنا، فافتراض التّناقُض بين «العقل» و«الإيمان» لا يَستلزم فقط ردّ هذا الأخير كما لو كان تصديقاً غير مُعلَّل، بل يَقتضي بالأحرى ردَّ «العقل» نفسه لأنّ هذا يُمثِّل خيرَ تعبير عنه (يقول پسكال: «لا شيءَ أشدُّ مُوافَقَةً للعقل من هذا الجُحود للعقل.»[1])!

حقّاً، إنّ المحذورَ يَبقى أن يَتحوّل «الوُثُوق» الموجود في أصل «الإيمان» إلى «ٱعتقادانيّة» أو «جُمُودٍ عَقَديّ» بحيث لا يعود «العقل» معه إلّا مجرّد خادِمٍ يُبرِّر أفعالَ سيِّده على كلّ حال. لكنّ الوُثوق بـ«العقل» نفسه يُمكن أن يَسمح بمثل ذلك «الجُمُود العَقَديّ» حتّى لو سُمّي «ٱنتقادانيّةً» أو «عَقْلانيّةً نقديّةً»، لأنّ «النَّقْد» لا يُؤْتَى فحصاً بانِياً إلّا بِقَدْر ما يُراوِح بين عَدَميّةِ «النَّقْض» وإيمانيّةِ «العَقْد» بالشّكل الذي يَجعل الاستسلام المُتعقِّل إلى دواعي «الأَمْن/الأمان» أقوى من المَيْل إلى نوازع «الظّنّ» و«التّخمين». والحالُ أنّ «الإيمان» ليس ضَرْبةً لازِبٍ تُنْجَزُ مَرّةً واحدةً وينتهي أمرُها إلى الأبد، وإنّما هو صيرورةٌ نظريّةٌ وعمليّةٌ يَتقلّب فيها «العقل» بين درجاتٍ أو مَنازِلِ «الإيقان» هُرُوباً من مَهاوي «الشكّ الجُحُوديّ» وطلباً للمزيد من «الاطمئنان الإيمانيّ» تماماً كما جسّده إبراهيم الخليل الذي أُوتي رُشْدَه فآمن وذَهَب يَتفكّر في الآيات لِيَطْمئنّ قلبُه [البقرة: 260].

---

(1) أنظر:

- Blaise Pascal, *Les pensées*, § 213, in: *les Provinciales, Les pensées et Opuscules Divers*, éd. La Pochothèque, le livre de poche/Classiques Garnier, Paris, 2004, p. 933.

وإنْ تعجبْ بَعدُ، فعجبٌ من أنّ أدعياء «العَقْلانيّة» في إيمانهم بالحياة ـ بما هي مجرّد وُجود دُنْيويّ ـ لا يُؤمنون بها إلّا وهُمْ يَكْفُرون بأصلها الغَيْبيّ الذي يُحيلُ إلى غايتها الوُجوديّة. ولهذا فإنّهم لا يُؤمنون إلّا بظاهرِ من «الحياة الدُّنيا» يَجعلُهم بالضَّرورة أحرصَ النّاس على حياةٍ، إذْ أنَّهم لا يستطيعون بجُحودهم أن يَتجاوزوا كُفْران «العَطاء» إلى وِجدان «الحقّ» إيماناً مُؤسّساً وعِرْفاناً مُتجدِّداً.

ولأنّ اتّخاذ «العقلانيّة» كمجرّد «تشكيك جذريّ» لا يَلْبث أن يَستوي كـ«تَأنيس مُتألّه» («الإنسان» في تأنُّسه إنّما هو «تأنيسٌ» لرغبته في أن يكون إلٰهاً!)، فإنّ ما يُعَدُّ فيها تعبيراً أصيلاً عن الإيمان بـ«الإنسان» (بما هو ذاتٌ عاقلةٌ أو، بالأحرى، مُتعقّلةٌ) لا يُؤسِّس لـ«التّنْوير» إلّا تعاقُلاً عَلْمانيّاً/دَهْرانيّاً ولا يُمكِّن من «التّحْرير» إلّا تكالُباً شيطانيّاً، تعاقُلٌ وتكالُبٌ يُتفانَى في تجميلهما بصفتهما يُحقِّقان «الإنْسيَّانيّة» بما هي الوُجود والفعل في حُدود ما يَسمح به «الوَضْع البشريّ» بالنِّسبة إلى شُروط هذا العالَم (الدُّنْيويّ).

وبالمُقابل، فحَسْبُ «أهل الإيمان» أنّهم لا يَرون ضَيْراً في بناء «الرّاشديّة» عملاً بَشريّاً مُهتدياً واجتهاداً عقليّا مُتخلِّقاً لإيقانهم بأنّ تحقُّقَهم الإنسانيّ في هذا العالَم المشهود لا يَتمّ إلّا في عَلاقته بالإمداد الرَّبّانيّ المكفول إكراماً والموصول إنعاماً من لَدُنِ ربِّ السّماوات والأرض الذي لا يَثْبُت شيءٌ من دُون الإيمان به حقّاً وعَدْلاً.

ـ 8 ـ

«الإسلام» في (داخل) حُدود «العقل المُجرَّد» وحده!

ينبغي، ابتداءً، بيانُ علّةِ عُنوان هذا الفصل: إنّه عنوانٌ يبدو غريباً في إحالته إلى عُنوان كتاب كَنْط المعروف («الدِّين في حدود العقل المُجرَّد وحده»)[1]. والغريب فيه أمران: أوّلُهما الإشارة إلى إمكان جعل «الإسلام/الدِّين» في حُدود «العقل المُجرَّد» بما يُفيد، من جهةٍ، إمكان التّخلُّص من كلّ ما يَتجاوَز وُجوديّاً ومعرفيّاً حُدود «العقل» بافتراض تعارُض هذا الأخير مع «الوحي» وبما يَدُلّ، من جهةٍ أُخرى، على إمكان تجريده/تجرُّده من مُلابَسات «التَّجْرِبَة العَمَليّة» المُحدَّدة (والمشروطة) تاريخيّاً واجتماعيّاً؛ وثانيهما إيرادُ لفظ

(1) العنوان في أصله الألمانيّ: «Die Religion innerhalb der Grenzen der Blossen Vernunft»). وقد ترجمه، أخيراً، فتحي المسكيني بعنوان «الدِّين في حدود مُجرَّد العقل» (دار جداول، 2012). لكنّ، لا داعي إلى التكلُّف في نقل التّعبير الألمانيّ «Der blossen Vernunft» (مُقابله الفرنسيّ «La Simple raison» بمعنى «العقل وحده» أو «العقل فقطْ» لأنّ تقديم نعت «Simple» يستلزم معنى «ما يَدُلّ عليه اسمُ المنعوت وحده دون أيّ شيء آخر»؛ في حين أنّ المُقابل الإنجليزيّ وَرَد إمّا بصيغة «The mere reason» وإمّا بصيغة «The bare reason» وإمّا بصيغة «Reason alone»). وإذا كانت الألسن الأجنبيّة تَقْبَل تقديمَ النّعت، فإنّ اللّسان العربيّ يُوجب أن يكون النَّعتُ مُؤخَّراً وتابعاً للمنعوت؛ ولو قُدِّم لصار «مُضافا» على النّحو الذي يجعله موصوفا قابلاً لأن يُنْعت بدوره (مثلاً: «مُجرَّدُ العقلِ له حدودٌ»). ولعلّ الأمر يَتّضح أكثر إذا عُرِف أنّ التّعْبير العربيّ الذي يَرِدُ فيه لفظ «مُجرَّد» مُضافاً يكون المقصود به «وَحْدَهُ» أو «فَقَطْ».

«داخل» بعد «في» على الرّغم من تضمُّن هذه الأخيرة لمعنى «الظَّرْفيّة» كوِعاءٍ تَدْخُل (أو تُدْخَل) فيه الأشياء والأحداث.

وإذَا كان أوّلُ ذَيْنك الأمرين يَتعلّق باعتقاد (وإرادة) أدعياء «العقلانيّة» و«العَلْمانيّة» في المجتمعات الإسلاميّة، فإنّ ثانيهما يَفضح شيئاً من قُصور فهمهم لما يَعُدُّونه أساساً لدَعْواهُم: من حيث إنّ عُنوان كتاب كَنْط يُشير ـ بالأحرى ـ إلى «حُدود العقل» قبل «حُدود الدِّين»، وهو ما يُوجب تبيُّن أنّ «نقد الدِّين» يَنبني لا فقط على «نقد العقل»، بل يقوم أيضاً ـ وبالأساس ـ على مُمارَسة هذا النَّقْد «من خارج العقل» والبحث، من ثَمّ، عن تجاوُز حُدوده بواسطة «العمل الدِّينيّ» (وهو ما لم يفعله كنط نفسُه)!

ومن ثَمّ، فإنّ النّظر إلى «العقل» كما لو كان من المُمكن تجريدُه/تجرُّده من لباس «الوَهْم بعد الطبيعيّ» وتخليصه من شوائب «التّجْرِبة الحسيّة» يُخفي أنّ إمكان «التّجريد/التّجرُّد» بهذا المعنى يَقترن حتماً ـ لو صَدَق ـ بـ«التّعْطيل» (تجريد «العقل» كنَظَر تأمُّليّ خالص يجعل قُدرتَه على «الحُكْم» من دُون موضوع أو، بالأحرى، بلا أثَر عَمَليّ). والغرض من هذا الفصل إنّما هو بُلوغ مثل ذلك التّبيُّن.

إنّه لمن السّهل أن يَدّعي المرءُ الائتمار بـ«العقل» مُجرَّداً عمّا سواه، أيْ بما يُفيد عدم الإذعان إلّا إلى «حُكْم العقل» في تجرُّده عن كل «الأهواء» العاطفيّة وتحرُّره من «الأغراض» المُرتبطة بالإكراهات العَمَليّة. لكنْ ما أصعب تمييز «العقل» بما يُمكّن من استعماله خالِصاً، أيْ في خِضَمّ مجموع الشُّروط المُحدِّدة طبيعيّاً لوُجود الإنسان وفعله ضمن هذا العالَم الذي يَتحدّد أساساً بصفته عالَماً اجتماعيّاً تَحْكُمه ضرورةٌ خاصّةٌ تجعل النّاس في خُضوعهم لما هو «اعتباطيّ» يَفعلون ـ وَفْق تعبير بُورديو ـ كما لو أنّه «طبيعيّ» و«بديهيّ» تماماً!

ومن غاب عنه ذلك، لن يستطيع أن يُدْرك أنّ أشكال ٱدِّعاء «العقل» والتّظاهُر به لا تَكثُر بين الفاعِلين الاجتماعيِّين إلّا بقدْرِ ما يُعَدّ «العقلُ» رِهاناً

موضوعاً في مَدارِ كل النّزاعات التي تُخاض اجتماعياً وعَمَلياً بصدد امتلاك (وحفظ) كلّ ما له قيمةٌ في أعيُن النّاس بهذا المَجال أو ذاك. ومن هُنا، فادِّعاءُ الاستناد إلى «العقل» ليس ببريءٍ كما يَتوهّم (ويُوهِمُ) أدعياءُ «العقلانيّة» بين ظَهْرانَيْنا؛ خصوصاً حينما يَأخُذون «العقل» غافِلين عمّا أثبته له نقدُه من حُدود أو غير مُبالين بما يَعتري إعمالَه في الواقع الفعليّ من آفات!

إنّ أوّلَ ما يَجب إدراكُه هو أنّ «العقل» عَرَضٌ مُكتَسَبٌ وقابلٌ للزّوال، وليس إطلاقاً طبيعةً جوهريّةً قائمةً دوماً في نفس كلّ إنسان[1]. فلا يُولَد المرءُ عاقلاً، وإنّما قد يَصير عاقلاً بهذا القَدْر أو ذاك؛ ولا يصير (ويبقى) كذلك إلّا إذا توفّرت له جُملةٌ من الشّروط الطبيعيّة والاجتماعيّة والثقافيّة. لا يكون، إذاً، ثمّة عقلٌ إلّا من جرّاء «التّأسيس الاجتماعيّ»[2] الذي يُسوّي مَدارِكَ الإنسان وسُلوكاتِه على النّحو الذي يُوافق شُروط الوُجود والفعل البَشريَّين في هذا العالَم بصفتهما وُجوداً وفعلاً قَصْديَّين وآكْتماليَّين، أيْ بالتّحديد «خُلُقيَّيْن» (نعم، «خُلُقيَّين»! ويا لَفضيحة «العقل» حينما لا يَستطيع أن يجد له أصلاً إلّا في «المُمارَسة العَمَليّة» بما هي، بالأساس، مُمارَسةٌ خُلُقيّة!).

إنّ كثيراً من «المُتعاقِلين» (أيْ من «أدعياء العقل») تجدهم يَنظُرون إلى «العقل» كصفةٍ جوهريّةٍ لا تَنفكُّ عن ذاتِ الإنسان، بل إنّ منهم من لا يَستنْكف عن جعل «العقل» ذاتاً فاعلةً في نفس الإنسان كما يبدو في أقوالهم (من مثل «العقل يفعل» و«العقل يُوجب» و«يُؤكّد العقل») التي يَستعملها بعضُهم على «الحقيقة» وليس على «المَجاز». وأدهى من هذا أنّهم، في مُعظَمهم، لا يكادون

---

(1) أُنظر: طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل [1989]، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط 3، 2000، ص. 17 ـ 21. وله أيضا: سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط 1، 2012، ص. 59 ـ 65.

(2) أُنظر:

- Jean De Munck, *l'institution sociale de l'esprit*, éd. PUF, coll. «l'interrogation philosophique», Paris, 1999.

يُذْرِكون حقيقةَ الفَرْق بين «العقل النَظَريّ» (المُجرَّد) و«العقل العَمَليّ» (المُجَسَّد)، من حيث إنّ الأوّل إمكانٌ منهجيٌّ واستكشافيٌّ، في حين أنّ الثّاني تحقُّقٌ فعليٌّ ومَعيشٌ حيَويٌّ.

ومن ثَمّ، فإنّ هناك من يعتقد أنّ خيرَ وفاء لـ«العقل» هو أن يُحْرَص على جعل «مُقتضيَات عالَم الشّهادة» المعيارَ الأسمى لـ«العقل». لكنّ من يقول بهذا يَنسى أنّ بناءَ «العقل» على «مُقتضيَاتِ عالَم الشّهادة» يُوجب بيانَ كيفيّة إمكان قيامه كمعيار أسمى في ظلّ واقعٍ لا يُزايِلُه «التّغيُّر» و«التّعدُّد» و«التّناقُض». ذلك بأنّه لا سبيل إلى التّأسيس المطلوب في «العقل» كمعيار أسمى إلّا تسليماً بوُجودِ «ذات مُتعالِيَة» على كل شُروط «التّجْرِبة» وأن يُفترَض، بالتالي، نوعٌ من «العقل الخالص» الذي يَقُوم كمبادئ قَبْليّة ومُطلَقة (مذهب كنط). لكنّ مثل هذا التّأسيس ليس، في العمق، سوى تجريد فلسفيّ يُعيد إنتاج المفهوم الدِّينيّ المُتعلّق بـ«الوحي الإلٰهيّ». وإلّا، فإنّ ما يُراد بصفته «العقل المُعْطَى» فيما وراء التّجْرِبة (المُرتبطة بالوجود والفعل ضمن شُروط هذا العالم) إنّما هو «العقل المَبْنِيّ (أو المُكْتَسَب)» الذي لا يُدْرَك فيه «الخُلُوص» إلّا كانفكاكٍ نِسْبِيّ عن إكراهاتِ «الضَّرورة» المُحدِّدة لوُجود الإنسان وفعله ضمن هذا العالَم بكل شُروطه.

وبناءً على ذلك، فإنّ إرادةَ جعل «الإسلام» في (داخل) حُدود «العقل المُجرَّد» وحده مُقتضاها تجريدُه من كل ما لا يَقْبل أن يُعلَّل وَفْق «المُدْرَك البَشريّ» في محدوديّته الضَّروريّة، أيْ بالضَّبط كلّ ما له صلة بـ«عالَم الغيب» الذي لا طريق إليه من دون «الوحي». وعليه، فإنّ من يَدَّعي وُجوب النَّظر إلى «الإسلام» وَفْق «مُقتضيَات العقل» مُطالَبٌ لا فقط بتعليل أسبقيّة «العقل» على كلّ ما يُسمّى «النَّقْل» (سواءٌ أُعْتُبر في صلته بـ«الوحي المُتعالي» حسب الاعتقاد الدِّينيّ أمْ في صلته بـ«الوحي المُتنَزّل» بفعل الصَّيرورة التاريخيّة والضَّرورة الاجتماعيّة)، بل أيضاً ببيان كيف يكون «العقل» حاكِماً على ما يُفْتَرَض مُتجاوِزاً له في الوقت نفسه الذي لا يَمْلِكُ أن يُثْبت تجرُّدَه من كلّ آثار الارتهان الموضوعيّ.

وفقط في المدى الذي لا يُدْرِك المرءُ استحالةَ تأسيس «العقل» في حدود «ما هو بشريّ» (إلّا تسليماً بأسبقيّة «النَّقل» كعَقْدٍ في مُقابل «العقل» المُتصوَّر، غالباً، كنَقْدٍ) يُمكنه أن يَستمرّ في ٱدّعاء أن يكون بقُدرَةِ هذا «العقل» أن يَحْكُم على ما يَتجاوزه وُجوداً ومعرفةً. وإنّك لتَعجب كيف أنّ الذين يَتوهَّمُون الاعتماد على النّقد الكَنْطيّ لا يكتفون بتعدِّي حُدوده مُثْبِتين بذلك مدى سُوء فهمهم لدَرْسه، بل يَذهبون إلى حدِّ إلزامه بما لم يستطع أن يُلْزم به نفسَه؛ من حيث إنّهم يُريدون حصر نقده في المُستوى «المعرفيّ» دون «الوُجوديّ» حتّى يَتأتّى لهم القول بنهايةِ «الميتافيزيقا» (لأنّهم لا يَلتفتون إلى أنّ جِماعَ فكر كَنْط كان مدارُه حول التّمْكين للإيمان باللّه؛ يقول، مثلاً، جيوڤاني فِريتّي: «المبحث الإلهيّاتيّ، إذاً، عند كنط ليس هامشيّاً، بل يحظى باهتمام أساسيّ ويقوم في قَلْب بَلْورة الفلسفة النّقديّة»[1]). ومن لم يَقِفْ على حقيقةِ مُشكلة التّأسيس في الفكر المُعاصر[2]، فإنّه إنْ لم يُسْرِعْ إلى ٱتّهام كنط بنقصٍ في استنارةِ عقله[3]، فسَتَراهُ يَجْهَد لمُداراةِ فضيحةِ «العقل» بخَرْق أهمّ قواعده في المُطالَبة بالدّليل قافِزاً إلى دائرةِ «الإيمان» فيَأخُذ في التّسبيح بعَظمةِ ما نَسِي أنّه لا يقوم كـ«عقل» إلّا بما هو «خيرٌ» يَحتاج إلى ما يَشهد له (وعليه) من حيث هو كذلك!

وإذَا ظهر أنّ إرادةَ تجريد «الدِّين» على أساس القول بإمكان شيءٍ مثل «العقل الخالِص» تَقُود إلى التّساؤُل عن شُروط إمكان تجريد «العقل» عينه من دون الوُقوع في تعطيله، فإنّه لا يعود ثَمّةَ معنًى للبحث عن «الدِّين الخالِص»

(1) أُنظر:

- Giovanni Ferretti, *Ontologie et théologie chez Kant (1996)*, éditions du Cerf, Paris, 2001, p. 10.

(2) انظر مثلاً:

- Jean Ladrière, *les limitations internes des formalismes: Etude sur la signification du théorème de Gödel et des théorèmes apparentés dans la théorie des fondements des mathématiques*, Louvain E. Nauwelaerts & Paris Gauthier-Villars, 1957; éditions Jacques Gabay, 2000, 714p.

(3) أُنظر: محمد المزوغي، عمانوئيل كانط: الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص، دار الساقي، ط 1، 2007.

باختزاله في «دين العقل» (كدينٍ مُتصوَّر في حُدودِ عقلٍ لا يَتَخلَّص إطلاقاً من آثار «التّاريخ» و«المُجتمع»!)، وإنّما بِرَدِّه إلى «الدِّين المُنْزَل» ليس بصفته فقط «الدِّين غير التّاريخيّ»، بل بصفته أيضاً «دِينَ الوحيِ» في تعاليه المُطْلَق وتنزُّله المشروط (الرِّهانُ الذي يبدو، إذاً، مُمتنعاً ليس شيئاً آخر غير الجمع بين «التّعالِي» و«التّنزُّل» لإدراك «الإلٰهيّ» في عَلاقته بـ«البَشريّ»، أيْ فيما وراء إنكار «التّعالِي» بإطلاق أو قَبُوله فقط في حُدود «التنزُّل» المُناسب لـ«المُدْرَك البَشريّ»).

وعليه، فإنّ من يَبْتهج بالدّعوة إلى فهمِ «الإسلام» والعمل به «في حُدود العقل المُجرَّد» لا يكتفي فقط بأن يُصادِر على المطلوب من حيث إنّه لا يُبرهن أبداً على أسبقيّة «العقل المُجرَّد» كأساسٍ للوُجوب، بل يذهب إلى إرادةِ تعطيل «الإسلام/الدِّين» حتّى يَستويَ مع أهواء النّفس التي تُزيِّن تحت اسم «العقل المُجرَّد».

وينبغي ألّا يخفى أنّ تلك الإرادة تتجلّى في الواقع كإرادةٍ للتّخفُّف من أثْقال «الاعتقادات الغَيْبيّة» (الإيمان باللّه ربّاً واحداً ومعبوداً مُتعالياً وكائناً مُنزَّهاً في ذاته وصفاته وأفعاله عن كل ما سواه، والإيمان بملائكته وكُتبه ورُسُله وبالقَدَر خيره وشرّه، والإيمان بالجنّة والنّار وبعذاب القبر وبالبعث والنُّشور والحساب) و«العبادات اللّامعقولة» («الصّلاة» بما هي ركعاتٌ معدوداتٌ ومُتبايِنات وبما هي سجود، وبما هي ذِكْرٌ وتلاوة ودُعاء؛ وكذلك «الصِّيام»، و«الزّكاة»، و«الحجّ») وأيضاً، «الأوامر والنّواهي» كأحكام مُلْزِمة للمُؤمن في الدُّنيا ومُوجِبة للعقاب في العاجل وللجزاء في الآجل.

وأكيدٌ أنّ الذين يُزْعِجُهم قَبُولُ فضيحةِ «العقل» في انغماسه الاجتماعيّ وارتهانه التّاريخيّ لن يُذْعِنُوا إلى أنّ إرادةَ «التّنوير» و«التّحرير» بجعل «العقل» مُستقلّاً بذاته «في حدود ما هو بشريّ» لا يُمكن أن تُفْضي إلّا إلى «الإنْسيّانيّة» كتأْليهٍ/ تألُّهٍ مُتنكِّرٍ، وهو «التّأليه/ التّألُّه» الذي يَؤُول إلى «التّدْهير/ التّدْنية» كحَصْر

للوُجود والفعل البشريَّين «في حدود هذا العالَم الدُّنيويّ وحده»[1]. والحال أنّ إخراج «العقل» من حُدوده والسُّمُوّ به إلى التّخلُّص من آفاته لا سبيل إليه من دون الانخراط في «العمل الدِّينيّ» تعبُّداً وتزكِّياً، أيْ بالتّحْديد «الرَّبانيّة» التي تُؤكِّد لا فقط عدم إمكان «الخلاص» بشريّاً، بل أيضاً أنّه لا خَلاص ولا تخلُّص إلّا بـحِفْظ الوَصْل الضّروريّ بين «الإلٰهيّ» و«البَشَريّ» من خلال الاجتهاد في إقامةِ الأعمال تعبُّداً توحيديّاً وتزَكِّياً تَنْزيهيّاً، أيْ بعيداً عن توهُّم إمكان «التّعالي» في تنزُّله التّجْسيديّ تأنيساً جُحوديّاً أو تَدْهيراً تَعْطيليّاً.

وهكذا، فمن المُؤْسف أن تجد أدعياء «العقلانيّة» بيننا لا يزالون حريصين على إرْسال الكلام عن «عقلٍ» يَتوهّمُونه مُؤسَّساً في ذاته وعن «عقلٍ» لا يَرونه إلّا ناقصاً لدى أُناس يَأْبَوْن إلّا ردّ تَسْييب «الهوى» باسم العقل فلَا يأْخُذون بالأمر إلّا إيماناً واطمئناناً.

وإنْ يَكُنْ من إحراجٍ لا بُدّ من رفعه، فهو أنّ من يَسلُك سبيل «العقلانيّة» بلا تسييبٍ لن يَمْلِك إلّا الوُقوف على حافةِ «التّشكيك الجذريّ» في مآلاته اللّامعقولة والعَدَميّة، حيث تُواجَه مُعضلةُ إنكار إمكان «الحقيقة» و«الفضيلة» كاشتراكٍ مشروط في «الكُلّيّ» (كما تُواجَه، بالتأكيد، مَسائلُ إنكار «النُّبوّة» و«الوحي» و«الأُلوهيّة»). وبما أنّ «المُتعاقِلين» لا يكادون يُبالُون بشيء من ذلك، فلن يَثْبُت صدقُ ٱدِّعائهم للعقل إلّا بأن يَعترفوا ـ على الأقلّ ـ بالنّتائج اللّازمة عن «التّشكيك الجذريّ».

ولو أنّهم كانوا حقّاً يَبتغون الصَّواب وَفْق ما تُمكِّن منه شُرُوط الوُجود والفعل البشريَّين، لوَجَدُوا في مُختلِف مَباحث «نقد العقل» (كما استعادها كنط في العصر الحديث) فُسحةً للإيمان أكبر من التي يَتَلقّفُونها في كلّ مرّةٍ يَعثُرون

---

(1) أضعُ لفظ «التّدْهير/التّدْنية» في مقابل اللّفظ الأجنبيّ «secularization/la sécularisation»، باعتبار أنّ لفظ «secularism/laïcité» يُمكن نقلُ معناه باستعمال إمّا لفظ «الدَّهْرانيّة» وإمّا لفظ «الدُّنْيانيّة». انظر الفصل 14 «العَلْمانيّة بين تَحْييد الدّولة وتعطيل الدِّين» من: عبد الجليل الكور، الإسلام يُسائل الحداثة، عالم الكتب الحديث، إربد ـ الأردن، 2013، ص. 153 ـ 160.

على ما يُجَرِّؤُهم على مُهاجمةِ «الدِّين» مُتظاهرين باعتماد «العقل» وزاعِمين الحرص على أمر «الدِّين» أكثر من أهله.

وإلّا، فليس أمامهم من فُسحةٍ أُخرى سوى أن يُفَعِّلُوا «العقل» تماماً، ليس بما يَكفي لتجاوُز كلّ المَصائب المُحيطة بحياة النّاس في مجتمعاتهم، بل أيضاً بما يُبَرْهِنُ على صدق ما يَدَّعُونه من اختصاص بـ«العقل» بحيث يَنْهضون بـ«مُقتضيات التّفْكير العقليّ» على نحوٍ يُضاهُون به أبرز العلماء والفلاسفة من الذين اُعْتِيد بيننا تقليدُهم وترديدُ أفكارهم نُتَفاً مُجتزَأةً دون تبيُّن أو تحقُّق. وحينئذٍ فقط سيُظْهِرُ أدعياءُ «العقلانيّة» بيننا حقيقةَ «العقل» على النّحو الذي يُريدونه مُجرَّداً من كلّ شوائبِ التّجربة وآفاتِ المُمارَسة العَمَليّة: أيْ «العقل عارياً في حُدودِ بَشريّته الواهِمة»!

ـ 9 ـ

«العقل الإسلاميّ» بين إعجاز القُرآن وإنجاز العلم

«متى سلّمنا بأن العلم الإلهي المتمثّل في القرآن الكريم إنّما هو خطابٌ عمليٌّ صريحٌ موجّهٌ إلى كافّة النّاس بلغةٍ فطريةٍ يفهمها عاميُّهم، فضلاً عن عالمهم، داعياً لهم بالأساس إلى مباشرة أسباب العمل التي تُمكّنهم من اقتحام عقبات الحياة، أدركنا أن بعض الحقائق الكونيّة التي تعرّض لها هذا الخطاب ليست مقصودة لذاتها، وإنّما للقيم العمليّة والمعاني الرُّوحيّة التي تحتها؛ فكان أن بلّغها بالقدر الذي لا يجاوز عقول المكلّفين، وبالكيفيّة التي تجعلهم يدركون فائدتها في التّقرُّب إلى الخالق، وبالصّيغة التي تحثُّهم على العمل بها لتحصيل هذا التّقرُّب؛ وعلى هذا، فالإشارات الكونيّة الواردة في القرآن، حتى لو اتّفقت مع ما تتضمنه النُّصوص العلميّة من قوانين ونظريّات، فإن سياق الأولى غير سياق الثّانية، فضلاً عن أن ثبوت هذا الاتفاق هو نتاج تأويل ذاتيّ، لا نتاج تحقيق موضوعيّ؛ وما لم يراعِ المشتغلون بما يسمّى بـ«الإعجاز العلمي في القرآن» هذه الفروق الجوهريّة بين أخبار الكون في النّصّ القرآني وحقائق الطبيعة في النّصّ العلميّ، فلا يَأمنون من الوقوع في [...] محذورات [...]»

(طه عبد الرحمن)[1]

(1) انظر «العلاقة بين الدين والعلم: أَطَلَبُ المعنى أم طَلَبُ العمل؟» في: طه عبد الرحمن،

لا تكاد ترى «المُبْطِلين» (أيْ المُشتغلين بـ«الباطل» قَوْلاً مُرْسَلاً بلا قَيْدٍ و/ أو فِكْراً مُلْقىً بلا سَنَدٍ) ـ في حرصهم المُقيم على تنقُّص كلّ ما له صلةٌ بالإسلام والمُسلمين (العرب منهم بالأخصّ) ـ إلّا مَيّالِين إلى الحديث عن «لاعقلانيّةِ الإسلام» إلى الحدّ الذي يَجعلُهم لا يستعملون عبارة «العقل الإسلاميّ» إلّا لإرادةِ تأكيد أنّه عقلٌ دون «العقل الكُلّيّ» ومن ثَمّ، تأكيد أنّ جُذور تلك «اللّاعقلانيّة» قائمةٌ في نص «القُرآن الكريم» بصفته نصّاً مُؤسِّساً ومُهيمناً في حياةِ المُسلمين.

ولعلّ التّهجُّم المُتكرِّر على ما يُسمّى «الإعجاز العلميّ في القُرآن» يُمثّل سبيلَهم المُفضَّل إلى ذلك، خصوصاً أنّه ليس في العمق إلّا طريقة مُلتوية للإيحاء بأنّ «القُرآن» لا إعجاز فيه إطلاقاً، بل إنّ ربطَه بالعلم من قِبَل بعض الدُّعاة والباحثين المُسلِمين يُعَدّ ـ في ظنّ أولئك «المُبْطِلين» ـ طلباً للمشروعيّة بعد أن لم يَعُدْ مُمكناً إقامتُها من خلال التّفرُّد البيانيّ والبلاغيّ فيه كما كان دَأب القُدامى!

وأشدّ من ذلك أنّك تجدهم يجعلون تناوُل «الإعجاز العلميّ في القرآن» تعبيراً عن العَلاقة السَّلْبيّة بين «الإسلام» و«العلم»، كأنّ كل التّخلُّف الذي تُعانيه المجتمعات الإسلاميّة لا يُفسَّر إلّا بسببٍ أساسيٍّ يكون فيه «الإسلام» عائقاً حقيقيّاً أمام ٱستعمال «العقل» وٱزدهار العلوم (هو ذا المَدار الرئيسيّ لحديثِ «المُبْطلِين»).

ولأنّ قليلاً من التّدبُّر في آيِ «القُرآن» (﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء: 36]؛ [. . .] ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: 114]؛ ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍۚ﴾

سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، 2012، ص. 235ـ 237.

[المُجادلة: 11] وأحاديث رسول اللّه: («طَلَبُ العِلْمِ فَرِيضةٌ عَلَىٰ كُلِّ مُسلِمٍ[1]»؛ «فَضْلُ العَالِمِ عَلَىٰ العَابِدِ كفَضْلِي عَلَىٰ أدناكم[2]»؛ «طالِبُ العِلْمِ [أو صَاحِبُ العِلْمِ] يَسْتَغْفِرُ لَهُ كُلُّ شَيءٍ، حتى الحُوت في البَحْر![3]») يكفي لردّ ذلك الرّبْط المُفتعَل وبيان الغرض منه (طبعاً لن يأخذ «المُبْطِلُون» لفظ «العلْم» الوارد في تلك الآيات والأحاديث إلّا مُقيَّداً ومحصوراً في «العلم بالدِّين»، على الرّغم من كونه لفظاً مُجمَلاً وعامّاً!)، فإنّ الإطلاع على تاريخ البحث الفكريّ والعلميّ في مُجتمعات المُسلِمين يَكشف أنّ كل بوادر النّهضة العلميّة والتّقنيّة كما عرفتها أورُوبا فيما بعد إنّما كانت في إطار الحضارة «العربيّة ـ الإسلاميّة» إلى جانب «الحضارة الصينيّة»، وهو ما أثبته مثلاً الباحث «تُوبي أ. هَفّ» في كتابه الفريد «فجر العلم الحديث»: «من الرّاجح أنّ العلم العربيّ كان، من القرن 8 إلى نهاية القرن 14 [نحو سبعة قرون!]، أشدّ العلوم تقدُّماً في العالَم، مُتجاوزاً بكثير العلم في الغرب والصّين. لقد كان العلماءُ العرب (وهُم أشخاص في الشّرق الأوسط كانوا يستعملون بالدّرجة الأولى اللّسان العربيّ ويَضُمّون العرب والفُرس والنّصارى واليهود وأقواماً آخرين) في كلّ الحقول تقريباً ـ الفلك، والسِّيمياء، والرياضيّات، والطّبّ، والبصريّات، وما إليها ـ في طليعةِ التّقدُّم العلميّ. وكانت الحقائقُ والنّظريّات والتأمُّلات العلميّة المُتضمّنة في كتاباتهم ورسائلهم أرقى ما أمكن الوُصول إليه حينذاك في العالَم كلّه، بما في ذلك الصّين»[4]. ونجده يُؤكّد، بالتالي، أنّ عوائق النّهضة في

(1) أخرجه ابن ماجه في سننه: (224)، والهيثميّ في مجمع الزّوائد: (1/ 119 و120).

(2) أخرجه الترمذيّ في سننه: (4/ 347، ح2685)، والدّارميّ في سننه: (1/ 77). والطبراني في المعجم الكبير: (8/ 278)، والمنذريُّ في الترغيب والترهيب: (1/ 101).

(3) أخرجه بن حجر في المطالب العالية: (64 .3) بلفظ (طالب العِلم) وأخرجه الهندي في كنز العمال: (28737) بلفظ (صاحب العِلم).

(4) أنظر:

- Toby E. Huff, *The Rise of Early Modern Science, Islam, China and The West*, Cambridge University Press, [First edition, 1993], Second Edition, 2003, p. 48.

الحضارة «العربيّة ـ الإسلاميّة» (وأيضاً في «الحضارة الصينيّة») لم تَكُنْ إلّا عوائق اجتماعيّة ومُؤسَّسيّة وليست إطلاقاً اعتقاديّة أو دينيّة كما يَشتهي ترديدَه «المُبْطلون»!

وهكذا، فإنّ إرادةَ «المُبطِلين» الرّبط بين «القُرآن» ـ بما هو كتابُ المُسلمين المُقدَّس ـ وبين «العلم الزّائف» أو «اللّاعلم» ليست سوى إرادةٍ لتبخيس كلّ استناد إلى «الإسلام» في إطار سعيهم للتّمْكين للتّوجُّه المُضادّ للدِّين باسم «التّنْوير العقلانيّ» و«التّحْرير الحَداثيّ» كما لو أنّ «الإسلام/الدِّين» لا صلةَ له إطلاقاً بالتّنْوير والتّحْرير.

ومن المُؤسف أنّ كثيراً من المُتدخِّلين والعاملين «باسْمِ الإسلام» لا يَفعلون، في الواقع، شيئاً أكثر من ترسيخ واستدامة ذلك الوجه «اللّاعقلانيّ» و«اللّاإنسانيّ» الذي يتنافى مع «رُوح الإسلام» بما هو «راشديّةٌ» تَطلُب الحقّ تعقُّلاً وتُقيم العدلَ تخلُّقاً.

وإذَا كان «القُرآنُ» كتاباً يَتحدّى أهلَ الفكر والعقل إنْ استطاعوا أن يأتُوا بمثله (إنْ جزءاً أو كُلّاً)[1]، فإنّ كونه نصّاً بَيانيّاً مُعجزاً يجعل مُحاولاتِ الاستجابة لهذا التّحدِّي باطلةً ما لم يُثْبِت أصحابُها عُلُوَّ شأنهم في العلم بأسرار البلاغة ودلائل الإعجاز على غرار فُحول البيان العربيّ من أمثال ابن المقفع والجاحظ أو فُقهاء اللُّغة من أمثال أبي بكر الباقلانيّ وعبد القاهر الجرجانيّ. وإنّ المرء ليَعجب أشدّ العجب كيف أنّ الذين يَتجرّؤون على التّقوُّل في «إعجاز القرآن» لم يُقاربوا حتّى مَقامَ واحدٍ من أولئك الفُحول والجهابذة ولا يَتورّعون ـ

وقارن به النصّ المُترْجَم: توبي أ. هَف، فجر العلم الحديث، الإسلام ـ الصين ـ الغرب، ترجمة: د. محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، رقم 260، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، جمادى الأولى 1421هـ/أغسطس ـ آب 2000م، ص. 65 (وترجمة الاقتباس مُعدّلةٌ من طرفنا).

(1) قال الله تعالى في سورة الإسراء، الآية: (88): ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾.

رغم ذلك ـ عن مُقارَبة بيانِ أعظم نص في اللّسان العربيّ بشهادةِ كلّ من كانت فيه ذرّةٌ من مُروءةٍ أو له أثارةٌ من علم!

ولذلك، ينبغي أن يُلاحَظ أنّ من يَتحدّث عن «الإعجاز العلميّ في القُرآن» بصفته سُخْفاً خطابياً يَختصّ به المُسلمون إنّما يَجهل أو يَتجاهل أنّ طلب المشروعيّة بالاستناد إلى «العلم» مَعْقِلُه الأساسيّ في الغرب نفسه. ذلك بأنّ الدّراسات التي تفضح «التّضْليل باسْم العلْم» لا تَني تَصدُر هناك. وحسبُنا الإشارة إلى ما عُرِف بـ«فضيحة سُوكال» التي أُثيرت بعد أن نشر الفيزيائيّ الأمريكيّ آلان سُوكال عام 1996 مقالاً مُلفَّقاً بعنوان «تَعَدّي الحُدود: نحو تأويليّاتٍ تحويليّةٍ في الجاذبيّة الكُمَيْمِيّة»[1]، ثُمّ عاد وأعلن أنّه إنّما أراد القيامَ باختبارٍ لمعرفة مدى آحتراز المجلّة المَعنيّة من «التّضليل»[2].

وبعد ذلك، أصدر سُوكال وبريكمونت كتابَهما «تضليلات فكريّة»[3] الذي زاد من حدّة النّقاش (خصوصاً بفرنسا التي آتُّهِم كثيرٌ من أشهر فلاسفتها ومُثقّفيها بالتّضليل: لاكان، وكريستيـا، وإريغاري، وبُودريار، ودُولوز، وغتاري، إلخ.) وأعقبته عدّة مقالات ودراسات وكُتُب من قِبَل عددٍ من المُتدخّلين من بينهم كتاب للفيلسوف الفرنسيّ جاك بُوفريس بعنوان «عجائبُ المُقايَسة ومَصائبُها: عن سُوء آستعمال بدائع الأدب في الفكر»[4]، وهو كتابٌ آشتدّ صاحبُه في نقد كلّ من جاك دريدا وريجيس دُوبري.

---

(1) أُنظر:

- Alan Sokal, «Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity,» In *Social Text*, 46/47, pp. 217-252 [spring/summer 1996].

(2) في مقابل اللّفظ الأجنبيّ «imposture».

(3) أُنظر:

- Alan Sokal & Jean Bricmont, *Intellectual impostures*, Profile Books, London, 1998, *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*, New York, Picador, 1998; Impostures intellectuelles, éd. Odile Jacob, 1997.

(4) أُنظر:

- Jacques Bouveresse, *Prodiges et vertiges de l'analogie: de l'abus des belles-lettres dans la pensée*, éd. Raisons d'agir, Paris, 1999.

من البيِّن، إذاً، أنّ «التّضليل باسم العلْم» (وأيضاً باسم العقل) ليس حكراً على مجال التّداوُل الإسلاميّ ـ العربيّ، وإنّما هو مُمارَسةٌ يَأتيها كلُّ النّاس الذين تُغْريهم أو تُفيدُهم مَظاهرُ «العلم» ومَباهج «العقل». والحال أنّ «العلم» له أستعمالاتٌ شتّى ليس أهونَها ذاك الذي يَتعاطاه كلُّ من أعوزته الحيلةُ أو الحُجّةُ في عَرْض (أو فَرْض) خطابه فتَرَاهُ حريصاً على التّظاهُر بالاستناد إلى حقائقِ العلوم ونظريّاتها فيُلْبِس أقوالَه زِينةَ «العلم» بقدر ما يستطيع. وليس يَخفى أنّ «العلم» قد صار له، في العصر الحديث، من الشّرعيّة والسُّلطان ما لم يَعُدْ يُضاهيه فيهما حتّى «الدِّين».

وأكثر من ذلك، فإنّ الدِّراسات التي تتناول «الكتاب المُقدَّس» (إمّا دفاعاً عنه وإمّا نقداً له) بالاستناد إلى عطاءات مُختلف العلوم أكثر من أن تُحصى. ويجدُر، هُنا، ذكر كتابيْ إسرائيل فلكنشتين ونيل آشر سيلبرمان حول «الكتاب المُقدّس وَفْق الكُشوف الأثريّة»[1] وحول «داود وسليمان: بحثاً عن مُلوك الكتاب المُقدّس وجذور التُّراث الغربيّ»[2]؛ وهُما كتابان بقدر ما يُراجعان بعض الاعتقادات بخصوص مَراحل تدوين «الكتاب المُقدّس» وتاريخ اليهود يَعملان على تقديم الدّليل العلميّ على أنّ «الكتاب المُقدّس» يَشتمل على بعض الحقائق التي تُثْبتها «الأثريّات» (وهذا التّوجُّه العلميّ في تناوُل «الكتاب المُقدّس» ليس بَريئاً تماماً)!

لا غرابة، إذاً، في أن يَتعاطى المُسلمون النّظرَ في «الإعجاز العلميّ في القرآن» كمَبحث إضافيّ في إطار مَباحث الإعجاز الأُخرى. وإنّ وُجود بعض تُجّار الكلام والمُرتزقة الذين يَتوسّلُون (ويَتسوّلُون) بـ«القرآن» تحت عنوان

---

(1) أنظر:

- Israel Finkelstein and Neil Asher Silberman, *The Bible Unearthed: Archeolgy's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, Free Press, 2001; trad. Par Patrice Ghirardi, *la bible dévoilée: les nouvelles révélations de l'archéologie*, éd. Bayard, 2002.

(2) أنظر:

- Israel Finkelstein and Neil Asher Silberman, *David and Solomon: in Search of Bible's Sacred Kings and the Roots of Western Tradition*, Free Press, 2006.

«الإعجاز العلميّ» لا يَسمح باتّخاذ سَخافاتهم تُكَأَةً للتهجُّم على «القرآن» نفسه والسَّعي، من ثَمّ، للتّهوين من قَدْره بدعوى أنّه لا إعجاز فيه، وأنّه ليس سوى نص عاديّ يَحمل ـ في زعمهم ـ آثار الفعل البشريّ على النّحو الذي يُلَمِّح إلى أنّه ليس بكلام اللّـه، ويَلْه أن يكون كتاباً يَتضمّن «إشارات» إلى حقائق علميّة بما يُؤيّد كونَه وحياً مُعجزاً!

وحسبُ المرء في ردّ كثير مِمّا يَلُوكه المُرتزقةُ باسم «الإعجاز العلميّ في القرآن» أنّ كثيراً من عُلماء المُسلمين يعترضون على صنيعهم ذاك ولا يَفتؤون يُنبّهون على أخطائهم الجمّة، بل إنّهم في مُعظمهم ليسوا سوى مُتطفّلين على مَوائد «العلم» لا يكاد أحدُهم يَستقيم لسانُه بياناً كما يُوجب الاشتغال بـ«القرآن الكريم» الذي أُنزل ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشُّعراء: 195]، فضلاً عن أنّهم لا يَلجؤون إلى مُكتسبات العلوم المُعاصرة ٱستئناساً بها (كما تفرض طبيعة هذا المَبْحث)، وإنّما يَجعلونها مَدارَ الحديث ناسِينَ بذلك أنّ «القرآن» كتابُ هدايةٍ إلاهيّةٍ وليس كتابَ رياضةٍ بشريّة تبقى، بالضّرورة، خاضعةً لشروط «الوَضْع البشريّ» في تغيُّرها وتفاوُتها وتناقُضها.

ولا بُدّ، في هذا الصَّدَد، من تأكيد أنّ الذين يَتعاطون التهجُّم على «القرآن» باسم العلم والعقل لا يفعلون ذلك إلّا على أساس نُتَفٍ مُهَلْهَلةٍ من فلسفة العلوم، نُتَف لا يَخفى تقادُمها ولا تُغْري إلّا من شدّة ضحالتها. ذلك بأنّ الصُّورة التي يُقدِّمُونها عن «العقلانيّة العلميّة» تُجُووِزت منذ عقود، حتّى أنّ بعضهم لا يزال يُصدِّق «مبدأ الحالات الثّلاث» كما صاغه أُوغست كُونت (أبو «الوَضْعانيّة»)، فتراه يُعارض بين حال «العلم» في المرحلة «الوضعيّة» وبين حال الفكر في المرحلتين «اللّاهوتيّة» و«الميتافيزيقيّة» اللّتَيْن ظنّ كُونت أنّهما لا تَتحدّدان إلّا بصفتهما سابقتين ومُنفصلتين عن المرحلة «الوضعيّة» التي يَعُدّها المرحلة الحاضرة والنِّهائيّة من تطوُّر «العلم» الذي أصبح يُنظَر إليه، من ثَمّ، كأنّه قد ٱستوى على عرْش الفكر والعقل بما لا يَترك أيَّ فُسحةٍ للإيمان الدِّينيّ والتّأمُّل الفلسفيّ.

لكنّ البحث المُعاصر في فلسفة العلوم بيّن أنّ «العِلْميّ» لا يُزايل «الميتافيزيقيّ» كما لو كانا نظامَيْن معرفيَّيْن يُوجدان في طَوْرين مُنْفصلين ومُتعاقبَيْن. وبالتالي، فإنّ التوجُّه «الوَضْعانيّ» ليس سوى تجلٍّ مُتأخِّر لفلسفة «التنْوير» التي قادتها مُعاداتُها للدِّين الكنسيّ ـ في أعقاب الثَّورة الفرنسيّة ـ إلى اعتبار «الإلٰهيّات» و«الميتافيزيقا» من بقايا الماضيّ الرَّجْعيّ واللّاعقلانيّ.

ويمكن، هُنا، التأكيد مع طوماس كُون أنّ العلم إنجازٌ مُحدَّد تاريخيّاً بالشَّكل الذي يجعل كلّ «نُمْذُوج» لا يفرض نفسه على العلماء، في مرحلةٍ مُعيَّنةٍ، إلّا لأنّ جوانب «الشُّذوذ» فيه لم تَبلُغ مستوى من التأزُّم النّسقيّ والدَّوْريّ يدعو إلى اَستبدال «نُمْذُوج» آخر به يَتجاوزه ويُعيد «العلم» إلى اَستقراره العاديّ والمعياريّ[1].

إنّ تاريخ «العلم» ليس فقط تاريخَ أخطاءٍ تُصحَّحُ باستمرار بما هي أخطاء بشريّة (غاستون باشلار)، بل هُو تاريخُ أخطاءٍ لأُناس عُظماء أهمّ ميزة لهم أنّ أخطاءَهم كثيراً ما تُشبِهُهم في العَظَمة. وبهذا، فـ«العلْم» عملٌ بشريٌّ مُتجذِّر في السَّيرورة الثَّقافيّة لمُجتمعٍ وعصرٍ مُعيَّنين، وليس بِناءً عقليّاً خالصاً مُنْقطعاً تماماً عن كلّ المُحدِّدات الموضوعيّة لسياق اَشتغاله وشُروط تطوُّره.

ذلك بأنّ الباحثين في العلوم المُعاصرة لا يَتجرّدُون من كلّ اَعتقاداتهم ومعارفهم المُشترَكة تماماً كما يَتجرّدُون من مَلابسهم الخارجيّة في

---

(1) أُنظر:

- Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago & London, [1962], 2012; *la structure des révolutions scientifiques*, trad. Par Laure Meyer, éd. Flammarion, coll. «Champs/sciences» [1983], 2008.

وقارن به إحدى التّرجمات العربيّة الثلاث، رغم تبايُنها الظّاهر في أكثر من ناحية: تُوماس كُون، بِنية الثّورات العلمية، ترجمة د. شوقي جلال، المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، رقم 168، 1992؛ بِنية الانقلابات العلمية، ترجمة سالم يفوت، دار الثّقافة، الدار البيضاء، 2005؛ بُنية الثورات العلمية، ترجمة د. حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، 2007.

المُستودعات قبل دُخولهم إلى مُختبَرات التّجارب، وإنّما تُلازِمهم أنواعٌ من «المعرفة الضّمنيّة» التي تُوجّه أنظارَهم وتُنشّط خيالاتهم على شاكلةِ «لَاشُعور جمعيّ» يَسكُنهم بفعل تحدُّدهم الضّروريّ بالنِّسبة إلى «التّاريخ» و«المجتمع» و«الثّقافة». وعليه، فالعلم ٱجتهادٌ مُتواصلٌ في «التّوْضيع»[1]، وليس مجردَ مُراكَمةٍ للحقائق الموضوعيّة كما لا يزال يَتوهّمُ (ويُوهِمُ) أسْرى «الموضوعيّة النّموذجيّة» المُفترَضة في العلوم التّجْريبيّة والدّقيقة.

وهكذا، فالخطر لا يَأتي فقط من فئاتٍ تَظُنّ أنّ «العلْم» قد ٱنتهى مع القُدامى، بل يَأتي أيضاً من فئاتٍ مُفتتِنة بما راكمه المُعاصرون من أفكار ونظريّات في إطار الفلسفات والعلوم المُعاصرة. ولأنّ الأمر يَتعلّق بفئات تشترك في الإذْعان لبداهات «التّقليد» (إمّا ٱتّباعاً لسلف الماضي وإمّا ٱنبهاراً بسلف الحاضر)، فإنّها تَتعاطى «التّضليل» باسْم ضُروبٍ من «العلم الميّت» التي لا تُكرّس إلّا «الظّلاميّة» في وُقوفها دون التّحقُّق بمُقتضيات «الاجتهاد العلميّ» بعيداً عن كلِّ الانشدادات المُغاليَة إمّا تفريطاً في واجب «الابتكار» وإمّا إفراطاً في سُلوك مُنْزَلقاتِ «الابتداع».

إنّ «القُرآن» لمُعجزٌ ليس فقط لأنّ التّحدّي الذي رفعه في وجه عُتاةِ مُشركي العرب قد أفحمهم إلى الأبد، بل لأنّ ثُبوتَه كتاباً للعلم والهَدْي الإلٰهيَّيْن يَستند إلى أكثر مِمّا بوُسع عُلوم البشر أن تُوفِّره (﴿[...]، وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا!﴾ [الإسراء: 85]؛ ﴿[...]، وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ.﴾ [البقرة: 255]).

وكونُ «القُرآن» كذلك لا يجعل الأخذَ به مجرّد مَسألةٍ إيمانيّةٍ لا دَخَل

---

(1) أضعُ لفظ «تَوْضِيعٌ» في مقابل «objectivation»، وهو اسمُ فعلٍ من «وَضَّعَ[ـهُ] ← يُوضِّعُ[ـهُ]» (في مقابل «to objectivy/objectiver») بمعنى «بَنَى ظاهرةً ما على نَحْوٍ موضوعيّ بوسائل منهجيّة مخصوصة»، ٱسم الفاعل «مُوَضِّعٌ» («objectivant»)، وٱسم المفعول «مُوضَّعٌ» («objectived/objectivé»). وبهذا لا داعيَ لقَبُول ٱشتقاق مغلوط مثل «مَوْضَعَ[ـهُ]» و«مَوْضَعةٌ».

للعقل فيها كما يُلْقي «المُبْطِلُون»، وإنّما الأخذُ به مسألةٌ أخلاقيّةٌ وعمليّةٌ تَوَاتَر تصديقُها بِما لا قِبَل به لـ«العقل المُجرَّد». ولهذا، فإنّ تَحدِّي «القُرآن» للجاحدين يَستمرّ قائماً، خصوصاً في هذا العصر حيث تَبيّن أنّ «العقل» يَتَكوْثر خطابيّاً وحجاجيّاً بما يُقيمُه «مُمارَسةً عَمَليّةً وخُلقيّةً» تَتجاوز حُدود «العقل المُجرَّد»، وهي الحُدود التي لا يزال أدعياءُ «العقلانيّة» بيننا مُنحصرين فيها ولا يَطلُبون الظُّهور إلّا بتجاهُلها على الرّغم من أنّها حُدودٌ يجب عقليّاً تَعدِّيها!

وأنْ يكون «القُرآنُ» كتابَ هدايةٍ يُحيي قُلوبَ المُؤمنين تدبُّراً ويُسدِّد أعمالهم تخلُّقاً، فهذا معناه أنّ إعجازَه لا يَتجلّى في حياةِ المُسلمين إلّا بقدر ما يَنْهضون للإنجاز مُغالَبةً في «الجُهد العُمرانيّ» تدبيراً وترشيداً. ومن هُنا، لا معنى للاشتغال بالإعجاز العلمي في «القُرآن» إلّا بما هُو سَعْيٌ إلى إقامةِ الأعمال على النّحو الذي يُؤكّد أنّ الإنسان العابِدَ عَمّالٌ بعِلْمٍ وقُوّة، وليس بَطّالا تُلْهيه الأماني أو يَسْرَح في لَغْوِ الحديث. والحال أنّه لا يكفي في هذا المجال إخلاص النّيّات، لأنّ ذوي النّيّات السّيّئة قد وَطّدُوا عزائمَهم على تعطيل العمل بالإسلام كما لاحتْ بشائره؛ فلا تَراهُم، بالتالي، إلّا مُتفانين في شَيْطنةِ الإسلام والمُسلمين. ولن يَثْنِيَهم عن غيِّهم إلّا تأسيسُ «راشديّة الإسلام» بالقُرآن الذي أُنْزل ليُعلِّم النّاس الكتابَ والحكمةَ والذي يَهدي إلى التي هي أقوم .﴿وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوْ كَرِهَ الْكَـٰفِرُونَ﴾ [التوبة: 32].

ـ 10 ـ
بأيِّ معنى يُعَدّ «القُرآن» مُعجزاً؟

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم مَّاذَآ أَنزَلَ رَبُّكُمْۙ قَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ﴾ [النّحل: 24]

﴿قُل لَّئِنِ ٱجۡتَمَعَتِ ٱلۡإِنسُ وَٱلۡجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأۡتُواْ بِمِثۡلِ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ لَا يَأۡتُونَ بِمِثۡلِهِۦ وَلَوۡ كَانَ بَعۡضُهُمۡ لِبَعۡضٖ ظَهِيرٗا﴾ [الإسراء: 88]

«اعلمْ أنّ البَلاء والدّاء العَياء أنْ ليس علمُ الفصاحة وتمييزُ الكلام من بعضٍ بالذي تستطيع أن تُفهمه من شئتَ ومتى شئتَ، وأنْ لست تملك من أمرك شيئاً حتّى تَظْفَر بمن له طَبْعٌ إذا قَدَحته وَرِيَ، وقلبٌ إذَا أَرَيْته رأى. فأمّا وصاحبُك من لا يَرى ما تُريه، ولا يهتدي للذي تَهديه، فأنتَ معه كالنّافخ في الفحم من غير نار، وكالمُلتمس الشَّمَّ مِنْ أَخْشم! وكما لا تُقيم الشِّعْرَ في نفس من لا ذوق له، كذلك لا يَفهم هذا الباب من لم يُؤْتَ الآلةَ التي بها يَفهم؛ إلّا أنه إنّما يكون البَلاء إذَا ظنّ العادِمُ لها أنّه قد أُوتيَها، وأنّه مِمّن يَكْمُل للحُكم ويَصحّ منه القضاء، فجَعل يَخْبِط ويَخلط، ويقول القول لو عَلِم غِبَّ بالنّقص في نفسه، ويَعلم أنّه قد عَدِم عِلْماً قد أُوتيه مَنْ سِوَاه، فأنتَ منه في راحةٍ، وهو رجلٌ عاقلٌ قد حَماه عقلُه أن يَعْدُو طورَه، وأن يَتكلّف ما ليس له بأهل.»

(عبد القاهر الجرجاني)[1]

---

(1) أُنظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، قرأه وعلّق عليه محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 5، 2004، ص. 626.

1 ـ مدخل

«القُرآنُ» كتابٌ قائمٌ بين أيدي الناس منذ أربعة عشر قرناً. إنّه، بكلّ تأكيدٍ، ليس أوّلَ كتابٍ يُوضَعُ تحت أنظارهم؛ لكنّه يقيناً آخرُ كتابٍ يَحمل رسالةَ اللّـه إلى من شاء من النّاس. وكلٌّ من أبى أن يَسمع ويَذَّكَّر، فما عليه إلّا أن يَستجيب للتّحدّي فيَأتي بكتابٍ يُضاهيه حكمةً وهُدى أو يَفضُله بياناً وعِلماً، كتابٍ كَفيلٍ بأن يَلفِتَ النَّاس عنه ويُزهِّدهم فيه. وليس أمام أحدٍ من مُكذِّبي «القُرآن» سبيلٌ آخر إلّا أن يُخْبِتَ مُؤمناً أو يَذْهب مُعاجِزاً إلى أن يُقِرَّ بعجزه أو يَهْلِكَ عن بيّنةٍ.

إنّ «القُرآن»، في نظر المُؤمن، كلامُ اللّه تعالى الذي أنزله وحياً على خاتم الأنبياء والرُّسل محمّد ﷺ. ولأنّ اللّـه ـ في ذاته وصفاته وأفعاله ـ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشّورى: 11]، فكلامُه المُدوَّن نصّاً بين دَفّتَيِ المُصحف يَعلُو ولا يُعلى عليه، إنّه «الأمر الإلٰهيّ» الذي لا يَأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. فهو وحيُ ربِّ العالَمين المُعْجِز، ليس نَظْمُه بالشِّعْر، ولا فِكْرُه بالنّثر، وبيانُه أبعدُ عن السِّحْر. إنّه بيِّناتٌ من «الذِّكْر الحكيم»، فُصِّلتْ آياتٍ لقوم يَعقلون.

لكنّ الجاحدَ لا يرى في «القُرآن» شيئاً من ذلك، ليس لأنّ قُدرتَه على التّميز تَفُوق قُدرةَ غيره، بل لأنّه لا يَقْدِر أن يُصدِّق ما شأنُه أن يَقْلِب كيانَه ويُبدِّل أحوالَه. فتَرَاهُ، من جرّاء وُقوفه على عجزه، لا يكاد يجد طريقاً لإرضاء نفسه سوى مُتابَعةِ هَواه بما يَجعله يَأبى أن ينزل عن كبريائه ليَعترف بما ليس في مُكْنةِ بَشرٍ أن يَأتيَ به.

ولأنّ الأمر يَهُمّ «الاستدلال» على حقيقةِ الإعجاز في «القُرآن»، فلا بُدّ من تقريرِ مُسلَّمةٍ أساسيّةٍ مُفادُها: ليس لأحدٍ من النَّاس أن يَتكلّمَ على شيءٍ لا أهليّةَ له للحُكم عليه ٱستحساناً أو ٱستقباحاً. وبِما أنّ «القُرآن» يَتحدّدُ بصفته نصّاً بيانيّاً، فإنّ كلَّ من لم يُعْطِ بُرهاناً كافياً يُثْبِتُ به أنّه قد بَلَغ الغاية في تبيُّن أسرار الكلام البليغ وإجادة النَّظْم المُبين، لا ثقة بما يُلْقيه من كلام ولا مُعوَّلَ على ما يَزعُمه من رأي.

والمُتأمِّلُ في حالِ من ٱبْتُلُوا بالتّقوُّل في «القُرآن» يجد أنّهم أبعدُ النَّاس عن مُقتضيات الفصاحة وأعجزُ النّاطقين عن الوفاء بشُروط البيان، بل إنّك لتُلفي في كلامهم من العُيوب ما لا يَخفى إلّا على من كان أجهلَ منهم أو أعجز عن مُساواتهم.

ومِمّا يَدُلّ على أنّ الذين يُنكرون ـ بين ظَهْرانَيْنا ـ إعجازَ «القُرآن» لا يَتبيَّنُون كفايةً في مَسعاهم كونُهم يَغفُلون عن أمرين عظيمَيْن:

أوّلُهما: إنّ من أمكنه إنكارُ وُجود اللّه ـ بصفته الفَعّال الذي لا يُعْجزه شيءٌ ـ ليس في حاجةٍ إلى إنكارِ شيءٍ من فعله الذي يُعَدّ عند المُؤمن مُعجزاً بما هو كذلك.

وثانيهما: إنّ الذين تُحُدُّوا بالقُرآن لو لم يَفتضح أمرُهم بثُبوت عجزهم، لَمَا وجدوا أنفسَهم يَترُكُون الردّ على كلامه بكلام يُساويه أو يَفْضُله ويَتّجهون كَرْهاً إلى المُناجزَة بالسّيف فينتهي بهم الأمرُ إلى الانهزام حتّى في الحرب. ولهذا، فإنّ «المُبْطِلين» لا يَتقوّلُون في إعجاز «القُرآن» إلّا لعجزهم المُضاعَف: عجزهم عن البرهنة على عدم «وُجود اللّه»، وعجزهم عن مُواجَهة التّحدِّي بالإتيان بما يَفُوق «القُرآن» بياناً وهُدًى؛ فتراهم يُريدون، بالتالي، أن يُثْبتوا أنّ كونَ «القُرآن» لا إعجاز فيه يُفيد في تأكيد أنّه ليس ثمّةَ إلهٌ لأنّه لو كان كلامَ اللّه، لكان ـ حسب زعمهم ـ كلاماً بَيِّن الإعجاز بما لا يُحْوج إلى كثيرِ كلامٍ!

وعُموماً، فإنّ ٱعتراضات «الجاحدين» و«المُبْطلين» يُمكنُ ردُّها إلى أربعةٍ أساسيّةٍ: ٱعتراض لُغويّ يَنْصبُّ على فحص «لُغةِ القُرآن» إمّا في علاقتها بلُغات العرب وإمّا برَبْطها بلُغاتٍ قريبةٍ منها مَجاليّاً أو مُشابِهة لها بنيويّاً؛ وٱعتراض تاريخيّ يُركِّز على سَلاسلِ التّدْوين والتّوْثيق بحثاً عن تحديدِ سياق «التكوُّن» والشُّروط الاجتماعيّة والثقافيّة المُحدِّدة لإنتاج نص «القُرآن»؛ وٱعتراض دَلاليّ ـ أسلوبيّ يَتوجّه إلى ٱستجلاء آليّاتِ بناء المعنى والصُّوَر البيانيّة بالمُقارَنة مع أهمّ أشكال التّعبير الأدبيّ السّابقة أو المُعاصرة لظُهور «القُرآن»؛ وٱعتراض علميّ يَطلُب الكشف عن حقيقة الحُمُولة «الإشاريّة» في الخطاب القُرآنيّ ومدى

قابليّتها لمُقتضيات «التّكْذيب» المُعتمَدة من قِبَل العُلوم (صدق أو كذب ما يُقال من وُجود «إشارات» أو «تلميحات» علميّة في آيات «القُرآن»). وهذه الاعتراضات هي التي سيُنْظَر فيها، هُنا، نقديًا بعد بيان حقيقة إعجاز «القُرآن».

2 ـ من إعجازٍ فاضِحٍ إلى عَجْزٍ قاتِـل!

يَجدُر الانتباه إلى أنّ إعجاز «القُرآن» ليس مَسألةً نظريّةً تَقبَل أن يُجدَّد فيها النِّقاش بشكلٍ دَوْريّ، وإنّما هي واقعةٌ عَمَليّةٌ تحققتْ فعلاً بالنِّسبة لمن ٱخْتُصّوا بالتّحدِّي، وَهُم مُشركو العرب بدون مُنازِع. يقول أبو سليمان الخَطّابيّ (388 هـ/ 998م): «[...]، والأمر في ذلك أبْيَنُ من أن نحتاج إلى أن ندلّ عليه بأكثر من الوجود القائم المستمرّ على وجه الدّهر، من لدن عصر نزوله إلى الزَّمان الرّاهن الذي نحن فيه. وذلك أن النبي ﷺ قد تحدّى العربَ قاطبةً بأن يأْتُوا بسورة من مثله فعجزوا عنه وانقطعوا دونه. وقد بقي صلى الله عليه وسلم يُطالبهم به مدَّة عشرين سنة، مُظْهِراً لهم النكير، زَارِياً على أديانهم، مُسفِّهاً آراءَهم وأحلامَهم، حتّى نابذوه وناصبوه الحرب فهلكت فيها النُّفوس، وأُريقت المُهَج، وقُطعت الأرحام، وذهبت الأموال. ولو كان ذلك في وُسعهم وتحت أقدارهم، لم يَتكلّفوا هذه الأمور الخطيرة، ولم يَركبوا تلك الفَوَاقر المُبيرة، ولم يكونوا تركوا السَّهل الدَّمِث من القول إلى الحَزَن الوَعِر من الفعل. وهذا ما لا يفعله عاقل ولا يختاره ذُو لُبّ. وقد كان قومُه قريش خاصَّةً موصوفين برزانة الأحلام، ووَفارة العقول والألباب. وقد كان فيهم الخطباء المَصاقع[1] والشُّعراء المُفْلِقون. وقد وصفهم الله تعالى في كتابه بالجدال واللَّدَد، فقال سبحانه ﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًاۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾ [الزّخرف: 58]، وقال سبحانه: ﴿وَتُنذِرَ بِهِۦ قَوْمًا لُّدًّا﴾ [مريم: 97]. فكيف كان يجوز ـ على قول العرب ومَجْرَى العادة مع وقوع الحاجة ولُزوم الضرورة ـ أن يُغْفلوه ولا يَهْتَبلوا

(1) المَصَاقِع: جمعٌ مُفردُه «المِصْقَع»، وهو «الخطيب البليغ الذي يَتفنّن في القول».

الفرصة فيه، وأن يَضربوا عنه صَفحاً، ولا يَحُوزوا الفَلاح والظَّفَر فيه لولا عدم القدرة عليه والعجز المانع منه! ومعلومٌ أنَّ رجلاً عاقلاً لو عَطِش عطشاً شديداً خاف منه الهلاك على نفسه وبحضرته ماءٌ مُعْرِضٌ للشُّرب فلم يَشْرَبه حتى هَلَك عطشاً، [لَحَكَمنا] أنه عاجز عن شُربه غير قادر عليه. وهذا بَيِّنٌ واضحٌ لا يُشْكِلُ على عاقل.»[1]. والأمرُ نفسُه يُؤكِّدُه فخر الدِّين الرازي (606هـ/ 1209م) قائلا: «الدّليل على كون القرآن مُعجزاً أنّ العرب تُحُدُّوا إلى مُعارضته فلم يَأتُوا بها. ولولا عجزُهم عنها، لكان مُحالاً أن يَتركوها ويَتعرَّضوا لِشَبَا الأسِنّة ويَقتحموا مَوارد الموت.»[2].

ومن ثَم، فإنّ من يُريد القيام للتحدِّي في أيِّ عصرٍ تالٍ يَلْزَمُه ٱبتداءً أن يُبرهن على أنّه قد ٱستوى مُتمكِّناً في مَقامِ الذين تُحُدُّوا بالقُرآن في الأصل. والحالُ أنّه لن يَجرُؤ على هذا الأمر إلّا من بَلَغ به الجهلُ أقصاه. ولذلك نجد أنّ كلَّ العُقلاء من فُحول البيان في اللِّسان العربيّ أدركوا أنّ «القُرآنَ» مُعْجزٌ بما لا قِبَل به لناطقٍ من البَشر. وأنّى لمن غابت عنه هذه الحقيقة من اللّاحقين أن يَعرِف أنّ التّطلُّع إلى رفع التّحدِّي يُعَدّ من قِبَلهم طمعاً في مُحال. إذْ لو كان ذلك مُمكناً، لَمَا وَقف دُونه الذين كان يُفترَض فيهم أصلاً أن يَنْهضوا به. ومن هُنا، فلم يَبْقَ بين أيدي الجاحدين سوى إثارةِ الشُّبُهات مِصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَا تَسْمَعُوا۟ لِهَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ وَٱلْغَوْا۟ فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾ [فُصِّلَتْ: 26].

3 ـ الاعتراض اللُّغويّ

يَدُور هذا الاعتراض على فحص «لُغة القُرآن» بهدفِ إثباتِ أنّه ليس كتاباً

---

(1) أُنظر: أبا سليمان الخَطّابيّ، بيان إعجاز القرآن، ضمن «ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطّابيّ والجرجاني»، تحقيق محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، سلسلة ذخائر العرب 16، ط 3، 1976، ص. 21 ـ 22.

(2) أُنظر: فخر الدين الرازي، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تحقيق الدكتور نصر الله حاجي، دار صادر، بيروت، ط 1، 1424هـ/ 2004م، ص. 26.

أُنْزل ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشُّعراء: 195] وأنّه ليس كتاباً مُحْكَمَ البيان بما يَفُوق قُدُرات أيِّ ناطق من البَشر. ومُستنَدُ هذا الاعتراض أنّ «لُغة القُرآن» إنّما هي لُغةٌ طبيعيّةٌ وعاديّةٌ فيها كلُّ آثار النَّقْص التي تَعتري الفعل الإنسانيّ بما هو فعلٌ مشروطٌ ٱجتماعيّاً وتاريخيّاً.

ويَحْرِص «الجاحدون»، من ثَمّ، على تأكيد أنّ «لُغة القُرآن» ليست لُغةً عربيّةً أصيلةً وخالصةً، بل هي لُغةٌ فيها عشراتُ الألفاظ من «الدّخيل»؛ ثُمّ إنّ فيها جُملةً من الصِّيَغ والتّراكيبِ التي لا تَستقيم ـ في ظنّهم ـ وَفْق سَنَن العرب في الكلام ولا يَقبلها منطقُ «اللِّسان العربيّ» نفسه.

وإنّنا لنجد في «القُرآن» أكثر من آيةٍ تُؤكّد أنّ «القُرآن» في مجموعه قد أُنزل ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ [النّحل: 103]؛ ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِىٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: 192 ـ 195]؛ ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ﴾ [الشّورى: 07]؛ ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [الزُّمر: 27]؛ ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: 02]، بل فيه آيةٌ حاسمةٌ في ٱستنكارها لذلك الظّنّ السَّخيف ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ﴾ [فُصِّلَتْ: 44].

وعلى الرَّغم من كلّ هذا، فإنّ «الجاحدين» لا يَفتؤون يَدّعون أنّ ثَمّةَ ألفاظاً أعجميّةً في «القُرآن» (من اللّافِت بَلاغيّاً أنّ آية سُورة «النَّحْل»، المذكورة في بداية الفقرة السابقة، وَرد فيها تعبير ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ﴾: فِعْلَانِ في الزَّمن الحاضر مُؤكَّدان بأداة التّحقيق «لقد» لإفادة أنّ قول «الجاحدين»، بهذا الصَّدد، سيَظلّ مُستمرّاً!).

ويَتناول مَبحثُ «الغريب في القُرآن» مَسألةَ تلك الألفاظ «المُشْكِلة». ومن المعلوم أنّ بعض الصَّحابة أنفسهم كانوا يجدون صعوبةً في تحديد معنى

بعض الألفاظ. ولعلّ أشهر مثال هو ما يُروى عن عُمر بن الخطّاب (رضي اللّهُ عنه) لمّا تساءل عن معنى «أبّاً» ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾. [عبس: 31]، و«الأبُّ»[1] هو «العُشْب»). ويُعَدّ عبد الله بن عباس (رضي الله عنه) أشهر من تكلّم على «الغريب في القرآن»[2]، وأُثر عنه قولُه بأنّ في «القُرآن» ألفاظاً أُخذت من ألسن أخرى (الحبشيّة، والرُوميّة، والفارسيّة، والنّبطيّة). لكنّ أكثر عُلماء المُسلمين (وعلى رأسهم الإمام الشافعيّ) يُؤكّدون أنّ «القُرآن» ليس فيه من «الدّخيل» شيء[3]. ولا شكّ أنّ ترجيحات القائلين بوُجود «المُعَرَّب» في «القُرآن» تَصُبُّ في ٱتّجاه الاعتراض اللُّغويّ على الرّغم من ضُروب التّخْريج التي أَتَوْا بها لتعليل ذلك.

ويُعَدّ البريطانيّ أَلْفُونس مِنْغانا (1878 ـ 1937) من أوائل المُستشرقين الذين ٱهتمُّوا بتناوُل تلك المسألة[4]. كما أنّ المُستعرِب الأُستراليّ آرثر جفري (1892 ـ 1959) تناول الموضوع في كتابه «المُفردات الدّخيلة في القرآن»[5] حيث سعى إلى بَيان أنّ هُناك ألفاظاً في «القُرآن» من إحدى عشرة لغة (الحبشيّة، والفارسيّة، والرُّوميّة، والهنديّة، والسُّريانيّة، والعبرانيّة،

---

(1) قال ابن المنيِّر في (التيسير العجيب في تفسير الغريب) ـ مخطوط ـ البيت رقم: (2262).

والأبُّ لـلأنـعـامِ مـثـل الـفـاكِـهَـهْ ... لـلآدميّـيـن عـلـىٰ الـمـشـابَـهَـهْ

(2) انظر كتاب (غريب القرآن في شعر العرب) وهو سؤالات نافع بن الأزرق لعبد الله بن عباس ـ تحقيق د. محمد عبد الرحيم ـ منشورات مؤسسة التربية ـ بيروت.

(3) أُنظر: جلال الدين السيوطي، المُهذّب فيما وقع في القرآن من المُعرّب، تحقيق التهامي الراجي الهاشمي، مطبعة فضالة، المحمدية، ص. 57 ـ 65.

(4) أُنظر:

- Alphonse Mingana, «Syriac Influences On The Style Of The Kur'an», Bulletin Of The John Rylands Library Manchester, 1927, Volume II, pp. 77-98; Also see A. Mingana, «An Ancient Syriac Translation Of The Kur'an Exhibiting New Verses And Variants», Bulletin Of The John Rylands Library Manchester, 1925, Volume IX, pp. 188-235.

(5) أُنظر:

- Arthur Jeffrey, *The Foreign Vocabulary of The Qur'an*, Oriental Institute, Baroda, 1938; reedition Brill, Leide, Boston, 2007.

والنّبطيّة، والقبطيّة، والتركيّة، والزّنجيّة، والبربريّة). ويُمكن أعتبار عمل مارتين ر. زاميت المُعنون بـ«دراسة معجميّة مُقارنة في عربيّة القُرآن»[1] أحد أهمّ الأعمال في هذا المجال.

ويُعَدّ المُسمّى كريستوف لُوكسنبرغ أحد آخر الذين ذهبوا بعيداً في بحث تلك المسألة في كتابه «التّأويل السُّريانيّ ـ الآراميّ للقُرآن: مُساهَمة في حلّ عَقْد لُغةِ القُرآن» (2000، 2007)[2]. ونجد لُوكسنبرغ هذا يَزعُم أنّ «الغريب» في نصّ «القُرآن» لا يُفَكّ لُغزُه إلّا بإرجاعه إلى التّأثير «السُّريانيّ ـ الآراميّ» في اللّسان العربيّ، وبالتّالي فإنّ معنى كثيرٍ من الألفاظ (والآيات) لا يُمكن ـ في ظنّه ـ تأويلُها إلّا بالرُّجوع إلى مَعانيها في «السُّريانيّة» و«الآراميّة».

لكنّ هذه المُحاولة مَردودةٌ لثلاثةِ أسبابٍ أساسيّة:

أوّلُها : إنّها تُغْفِل أنّ «اللّسان العربيّ» لسانٌ قائمٌ بنفسه وأنّه تمّ به القولُ شِعْراً حتّى قبل نُزول «القُرآن».

وثانيها: إنّ أنتماء «العربيّة»، مع «السُّريانيّة» و«الآراميّة»، إلى نفس المجموعة اللُّغويّة لا يُجيز القول بأنّها هي الآخذة عنهما إلّا بدليلٍ بيِّنٍ وقاطع، وإلّا فإنّ كونَها جميعا لُغاتٍ تشترك في أصل واحد هو السّبب في وُجود ألفاظ مُتشابهة بينها.

وثالثها: أنّ دلالة الألفاظ ليست ثابتةً حتّى تقبل أن تُؤَوَّل بإرجاعها فقط إلى أُصولها البعيدة. وفضلاً عن هذا، فإنّ التأويل «السُّريانيّ ـ الآراميّ»، كما ذهب إليه لُوكسنبرغ، يقود إلى مُفارَقة كُبرى يكون فيها أصحابُ «اللّسان العربيّ» قد

---

(1) أُنظر:

- Martin R. Zammit, *A Comparative Lexical Study in Qur'anic Arabic*, Brill, Leiden Boston, 2002.

(2) أُنظر:

- Christoph Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran*, 2000; *The Syro-Aramaic Reading of The Koran: A Contribution to decoding of the language of the Koran*, Verlag Hans Schiler, 2007.

ٱستعملوا لُغةً وهُم عاجزون عن فَهْمها والتّفاهُم بها لجهلهم بكونها لا تُفهم إلّا في تبعيّتها للُّغتين «السُّريانيّة» و«الآراميّة»! ولهذا، فإنّ بعض الباحثين الأوروبيّين لم يَتردّدوا عن تأكيد أنّ تلك المُحاوَلة تفتقد ما يَكفي من الأدلّة[1]، بل إنّها مجرد مُبالَغة[2]، وتبقى ـ رغم نتائجها الجُزئيّة ـ مشكوكاً فيها[3].

ولقد قام البحّاثة علي فهمي خشيم ـ رحمه اللّهُ ـ بتناوُل تلك المسألة في كتابه «هل في القُرآن أعجميّ: نظرة جديدة إلى موضوع قديم»[4]، حيث فحص كلَّ الألفاظ (أكثر من ثمانين) التي ٱعْتِيد أن يُقال بأنّها «دخيلة» في لسان العرب، ثُمّ ٱنتهى إلى تأكيد أنّها لا تَخرُج عن نسق «اللِّسان العربيّ» بصفته أحد ألسُن «المجموعة العُروبيّة» (التي تُسمّى، عادةً، بـ«السَّاميّة»). ولذا، فإنّ كلَّ لفظٍ في «القُرآن» لا يَصحّ إطلاقاً أن يُقال عنه إنّه «دخيل» ما دام عربيّاً في صيغته الصَّرفيّة وله أصلٌ بعيد، بالخصوص، في «الأكاديّة» و«المصرية القديمة» اللّتين تُعدّان من أقدم الألسن في «المجموعة العُروبيّة».

يَنبغي، إذاً، تأكيدُ أنّ الغرض من هذا الاعتراض لا يَتمثّل فقط في التّشكيك في عُروبة لُغة «القُرآن»، بل يَرمي إلى إثبات أنّها لُغةٌ تَدين بالكثير للُّغات الأخرى: كأنّ العرب ليس من حقّهم أن يَتفرّدوا بشيءٍ يَخُصّهم حتّى في لُغتهم!

ولا يَصعُب أن يُتبيّن أنّ أصحاب هذا الاعتراض يشتركون مع الذين

---

(1) أُنظر:

- R. Hoyland, «New Documentary Texts And The Early Islamic State», Bulletin Of The School Of Oriental And African Studies, 2006, Volume 69, No. 3, pp. 410-411. Quoted in: M. S. M. Saifullah, Mohammad Ghoniem & Shibli Zaman, *From Alphonse Mingana To Christoph Luxenberg: Arabic Script & The Alleged Syriac Origins Of The Qur'an* (http://www.islamic-awareness.org/Quran/Text/Mss/vowel.html).

(2) أُنظر:

- Jacqueline Chabbi, *le Coran décrypté: figures bibliques an Arabie*, éd. Fayard, 2008, p. 35.

(3) أُنظر:

- Alfred-Louis de Prémare, *Aux origines du Coran, Questions d'hier, appoches d'aujourd'hui*, éd. Cérès/Edif/Le Fennec, 2005, p. 40.

(4) أُنظر: علي فهمي خشيم، هل في القرآن أعجمي؟ نظرة جديدة إلى موضوع قديم، دار الشرق الأوسط، بيروت، ط 1، 1997.

آستكثروا على اللّه تعالى أن يَبعث في «الأُميِّين» نبيّاً رسولاً منهم! وحتّى لو صدّقناهم في وُجود بعض الألفاظ «الدّخيلة» في لُغة «القُرآن»، فلن يَكون هذا مَطْعَناً في أصالتها بما هي لُغة. ذلك بأنّ كلَّ الألسن فيها عشرات أو مئات الألفاظ «الدّخيلة» (هل يَصِحّ، مثلاً، التّشكيك في أصالة «الفارسية» أو «الإسبانيّة» لكونهما لسانين يَتضمّنان مئات الألفاظ العربية؟!).

وبالتالي، فإنّ ما يُثْبِت الإعجاز اللُّغويّ في «القُرآن» إنّما هو «النَّظْم الفريد» الذي لم يُستعمَل فيه من «لُغات العرب» كُلِّها سوى أقلّ نسبة (5% من «لسان العرب» لابن منظور[1]، و15% من «تاج العروس» للزَّبيديّ[2]، بل إنّ الإعجاز ثابتٌ أيضاً في كون «لُغة القُرآن» هي التي فَرضت نفسها بعد ذلك بصفتها تُمثِّل «اللّسان المُبين» (أو «العربيّة الفُصحى»)، حيث إنّ ثلاثة أرباع «لُغات العرب» ستُمات منذ أن صارت «لُغة القُرآن» ـ ألفاظاً وتراكيب ـ مُهيمنةً على الاستعمال[3].

ولأنّ «لُغة القُرآن» قد أصبحت «المعيار الأمثل» للاستعمال القويم والمُبين للعربيّة، فإنّ من يذهب به الظنّ إلى وُجود أخطاء في «القُرآن» لا يدلُّ إلّا على جهله أو سُوء فهمه. ولعلّه يكفي، هُنا، أن يُشار إلى أنّ المُستعرب الفرنسي جاك بيرك لمّا تفحَّص ما بدا شُذوذاً لـ«تيودور نُولدكه» لم يجد بُدّاً من تأكيد أنّ الأمر إنّما يَتعلّق بضُروب من «التّفرُّد النّحويّ» في «القُرآن»[4]. فأنّى، بعدُ، يَنْصرفُ «الجاحدون»؟!

---

(1) أُنظر:

- Jacques Berque, *Le Coran : essai de traduction*, éd. Albin Michel-Sindbad, Paris, 2ème éd, 1994, p. 736, note 1.

(2) أُنظر: عبد الصبور شاهين وعلي حلمي موسى، دراسة إحصائية لجذور مفردات تاج العروس باستخدام الكومبيوتر، مذكور في: عبد الصبور شاهين، في العربية والقرآن، مكتبة الشباب، ط 1، 1998، ص. 86.

(3) أُنظر: عبد الجليل الكور، ملحمة انتقاض اللّسان العربي. لسانُ العرب القَلِق، عالم الكتب الحديث، إربد ـ الأردن، 2013، ص. 41 ـ 46.

(4) أُنظر:

- Jacques Berque, *Le Coran : essai de traduction*, op. cit, p. 741.

لا غَرْوَ أنّ «الجاحِدين» سيَنصرفون عن «الفُصْحى» ـ التي طالما وَصَمُوها بـ«المُعقّدة» و«المَيِّتة» ـ نحو «الفُسْحى» التي يُسمُّونها «العربيّة المُبَسَّطة»، حيث تجدهم لا يَفهمون «التّبسيط» إلّا بمعنى «الاختزال» و«التّفْكيك»، مِمّا يجعلنا أمام «عربيّةٍ فُسْحى» كلُغةٍ ظاهرُها أنّها عربيّةٌ وباطنها أنّها تهريبٌ مُلْتوٍ لما لُقِّنَتْهُ ألسنتُهم من الألسن الأجنبيّة ولما يَحسبونه امتيازاً فيها حُرِمت منه «العربيّة» بما يُوجب، في ظنّهم، إكراهَها على حَمْلِه. ولهذا، فإنّ «الفُسْحى» ليست سوى «العربيّة الفُصحى» وقد «أُفسحت» (بل «فُسِّحتْ») لتشمل كل أصناف «الإلْحان» و«الاعوجاج» التي تأتي نتيجةً لإعمال آليّات الإفساد في نسق «اللِّسان العربيّ» باسم «التّطْوير» و«التَّحْديث». والحالُ أنّ من كان مُتعثِّراً في إجادة «اللِّسان المُبين» كما سُوِّي في «الذِّكْر الحَكيم» لا خيار أمامه إلّا مثل تلك «الفُسْحى» في رَكاكتها وهُجْنَتِها المفضوحتَيْن.

ومن هُنا، فإنّ مَنْ يَعترضْ على خُصوصيّة «اللِّسان العربيّ» بصفته اللِّسان الذي أُنزل به الوحيُ الخاتم تَرَاهُ يَهيمُ مُردِّداً تُهمةَ تقديس هذا اللِّسان بما هو كذلك. وإنّ مَثَل هذا المُعترض لكَمَثل مَنْ يَعترض على عنايةِ المُؤمنين بالكعبة أو الحَرَم النّبويّ أو بيت المقدس فقط لأنّها مَبْنيّةٌ من أحجار وطين، بل كَمَنْ يَعترض على حرمة الجسد البشريّ فقط لأنّ هناك عاهرات لا يُضيرُهنّ العبث بأجسادِهنّ!

ومن كان ذاك حالَه، فهو آمْرُؤٌ يَغيب عنه أنّ «لُغةَ القُرآن» لا تمتاز عن غيرها بما هي أصواتٌ وحُروف، وإنّما تمتاز لأنّها تأليفٌ كلاميٌّ أُريد له أن يَحمل جِماعَ «المُراد الإلٰهيّ» بما لا يَستطيعه أيُّ ناطقٍ أو كاتبٍ من البَشر. فالعبرةُ، إذاً، بمُلابَسة إرادة اللّه للكلام المُؤلَّف باللِّسان العربيّ، وليست إطلاقاً باللِّسان عينه الذي كان من مُستعمِليه ـ ولا يزال بينهم ـ مَنْ لا يَستنكفُ عن تَعْهيره بما لا يَفترق في شيء عن تَعْهير البَغايا لأجسادهنّ!

ويَبقى، فيما وراء ذلك، أنّ «لُغة القُرآن» هي الشّاهد الأمثل على «اللِّسان

المُبين» الذي هو «العربيّة الفُصحى» نفسُها. وإنّ ثُبُوت صلة «القُرآن الكريم» بـ«العربيّة الفُصحى» ليَجعلُها مَطْلباً لكلّ مُسلمٍ على النّحو الذي كان ولا يزال يُحرِّك هِمَمَ المُسلمين من غير العرب لتَعلُّم هذا اللِّسان وإجادة استعماله. ﴿وَإِن تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوٓا أَمْثَٰلَكُم﴾ [مُحمّد: 38].

4 ـ الاعتراض التّاريخيّ

يُركِّز، في هذا الاعتراض، على الطُّرُق المُوصلة إلى تحديد الكيْفيّة التي دُوِّن بها «القُرآن». ويُفضّل «الجاحدون»، بهذا الصّدد، أن يُثيروا ثلاث شُبهات مُترابطة:

الأُولى: حول حقيقة كون رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه وسلّم ـ أُميّاً لا يَقرأ ولا يَكتُب.

والثانية: حول الفُروق والاختلافات بين المَصاحف قبل فَرْض «المُصحف المُوَحَّد» في خلافة عثمان بن عفّان (رضي اللّه عنه).

والثالثة: حول علاقة «القُرآن» بنُصوص أهل الكتاب (اليهود والنّصارى).

والحال أنّ الشُّبهة الأُولى لا تَستقيم، لأنّ نفي أُمّيّة رسول اللّه لا يُطْلَب إلّا من أجل غَرَضٍ (لو ثَبَت أنّه كان قارئاً وكاتباً، لكان إذاً في ظنّ «الجاحدين» قد تعلَّم أو عُلِّم «القُرآن» من بَشر غيره!)، ولأنّ إثبات كونه قارئاً وكاتباً لا يَنفي عنه إطلاقاً تلقِّي «الوحي» بصفته نبيّاً ورسولاً (سبقه «أنبياء» و«رُسل» مِمّن كانوا يعرفون القراءة والكتابة)! في حين أنّ الشُّبهة الثّانية لا وَجْه لها، لأنّ «القُرآن» نُقل أساساً بالتّواتُر قراءةً من الصُّدور، ولأنّ الاختلاف بين «المقروء» و«المكتوب» لا يَتعدّى ألفاظاً معدوداتٍ تبقى مُقيَّدةً تركيبيّاً ودلاليّاً على نحو يَستبعد الخطأ فيها بالشّكل الذي يَتوهّمه «المُبْطلون». وأمّا الشُّبهة الثّالثة، فـ«القُرآن» يَتحدّد أصلاً بما هو كتاب ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [آل عمران: 03]؛ [النّساء: 47]؛ [المائدة: 46 و48]؛ لكنّه في الوقت نفسه «مُهَيْمِنٌ على ما بين يَدَيْه». ولِذَا، فاعتماد التّشابهات الموجودة بين بعض الأجزاء من «القُرآن» وغيره من

الكُتب لا يُفسَّر كما لو كان «مُقْتبَساً» من كُتب اليهود والنّصارى، وإنّما عِلّته الحقيقيّة أنّ «القُرآن» وتلك الكُتب الأُخرى من مِشْكاةٍ واحدةٍ.

إنّ كونَ «القُرآن» له تاريخ أَمْرٌ مُسلَّمٌ به بين عُلماء المُسلمين أنفسهم. ذلك بأنّه كتابٌ نُزِّل «مُنَجَّماً» على امتداد ثلاث وعشرين سنة. لكنّ «الجاحدين» لا يَهتمّون بتاريخ «القُرآن» إلّا لأنّه وسيلتُهم في إثبات أنّه «نتاجُ تاريخٍ بشريٍّ خاصّ»، نتاجٌ مُحدَّدٌ اجتماعيّاً وثقافيّاً؛ مِمّا يَقتضي ـ في نظرهم ـ أنّه ليس كتاباً «مُعْجزاً» كما يَعتقد المُسلمون. ولهذا تراهُم يَعملون، في بحثهم عن «تاريخيّة القُرآن»، على إعادة ترتيب آياته وسُوَره بحسب «أسباب النُّزول» ووَفْق قراءةٍ مَبْحثيّةٍ تستهدف تعيين آثار «التّاريخ» في تَلْوينات «النّص» (كما انزلق إليه محمد عابد الجابري في كتابه الأخير حاذياً حذو كلّ من تيودور نولدكه[1] ورجيس بلاشير[2]).

وفي جميع الأحوال، يجب ألّا يَخفى أنّ أصحاب الاعتراض التّاريخيّ يَغْفُلون عن أنّ مُبتغاهُم إنّما يَطلُبونه باسم «التّاريخ» الذي لا يَصِحّ أن يُعَدّ مُتعالياً بما هو «تاريخ». ومن ثَمّ، فإنّ حرصَهم على إبراز «تاريخيّة القُرآن» إنّما يَأتي لإنكار تَعاليه (بما هو وحي إلاهيّ) ونسيان «تاريخيّة عَملهم الخاص» الذي لا يَقبل أن يُعلَّل ـ بما هو «تأْريخ» ـ إلّا بالنِّسبة إلى شُروط «التّاريخ» نفسه. فكيف يَجُوز إنكار تعالي «القُرآن» على أساس «التّاريخ» الذي لا يكون مُتعالياً إلّا بما هو «أُسطورة» خارِقة أو بصفته، بالأحرى، «مُعجزةً» مُفارِقة؟!

5 ـ الاعتراض الدّلاليّ ـ الأُسلوبيّ

في هذا المستوى، يُنظَر إلى نصّ «القُرآن» كما لو كان مُجرَّد «نصّ أدبيّ»

---

(1) أُنظر: تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، (بإشراف فريدرش شفالي، 1909)، ترجمة جورج تامر، منشورات الجمل، 2008.

(2) أُنظر:

- Régis Blachère, *Introduction au Coran*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2e éd., 1959; réimp. 1991.

بحيث يجب أن يُدْرَس القول فيه بما هو «إنشاءٌ» يَبني الدّلالةَ بلاغياً وأُسلوبياً. غير أنّ الغرَض من هذا الاعتراض يَتمثّل في إثبات أنّ القول في «القُرآن» قولٌ إنشائيٌ لا خَبَر فيه ولا حُكْم، أيْ أنّه لا يُحيل إلى وقائع خارجيّة ولا يَستلزم مُقتضيات عَمَليّة. إنّه، إذاً، اعتراضٌ مُغْرِضٌ بامتياز، لأنّه يَتوخّى تعطيل «الوحي القُرآنيّ» بجعله نصّاً «فنيّاً» لا يُحيل إلّا إلى نفسه!

إنّ الذين يُريدون تأكيد «أدَبيّة» النّص القُرآنيّ ـ باعتباره «حَكْياً قَصَصياً ذا بنيةٍ أُسْطوريّة»، أيْ تأليفاً إنشائياً لا يُحيل إلى «الواقع» إلّا تخييلاً وتمثيلاً (كما ظلّ يَزعُمه محمد أركون[1]، وكما واصله نصر حامد أبو زيد[2]) ـ يَغْفُلون عن حقيقةِ أنّ إرادةَ «تأْنيس القُرآن» (بجعله إنتاجاً إنسانياً محضاً) تَؤُول لديهم إلى إرادةٍ لـ«تَدْنيسه» كما لو كان مجرّد شكلٍ من أشكال «التّعالي» عن طريق مُمْكنات «البناء اللُّغويّ» في علاقته الضروريّة بالمُحدِّدات الاجتماعيّة للإنتاج الأدبيّ والفنيّ. والحال أنّ «سِحْر القُرآن» لا يَقبل أن يُختزل فيما يَأتيه الإنسان من «الرَّأي» سواء أكان من أفانين «الشِّعْر» (هُياماً في وِدْيان «التخْييل») أمْ من ضُروب «النَّثر» (استقصاءً بيانياً لمَوارد «التَّمْثيل»)، لأنّه سِحْرٌ بيانيٌّ يَتحدّد أساسا بما هُو «آياتٌ» من «الوحي» نُزِّلتْ تنزيلاً، أيْ أنّه «خطابٌ إلٰهيٌّ» لَابَس نَظْمُه لُغةَ البَشَر فنَقَلها إلى مُستوى «الذِّكْر» إحياءً وثناءً.

وإنّ الغفلة عن حقيقةِ «القُرآن» ـ بما هو «تَنزُّل الوحي» فيما وراء مُمْكنات «الرَّأي» ـ هي وحدها التي يُمكنها أن تُبرِّر إرادةَ «تأْديب القُرآن» بالنَّظر إليه فقط قياساً على «أَدَبيّة الشِّعْر».

---

(1) أُنظر:

- Mohammed Arkoun, *la pensée arabe*, éd. PUF, [1975], 2008; id, *lectures du Coran*, Maisonneuve et Larose, 1982.

ـ محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة ـ بيروت، 2001.

(2) أُنظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط 5، 2000؛ وأيضا للمؤلف نفسه: النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط 4، 2000.

ومن المُؤسف أنّ الباحثين في «البيان القُرآنيّ» لا يكادون يَلْتفتون إلى أنّه يُمثِّل، في الواقع، أنقلاباً على «الشّعْر» بصفته «أبا الأنواع الأدبيّة»؛ مِمّا يَجعل «القُرآن» بمثابة «تَنْسيبٍ» للعمل الشّعريّ في وُقوعه تحت «غَواية اللُّغة» تخييلاً وتمثيلاً، وبالتّالي فهو السَّبيل إلى «تحرير» القول الأدبيّ عموماً من خلال رفعه إلى مَقامٍ يَصير فيه «العمل الصَّالح» السَّبيل إلى «تَصْديق» خَوالج الوِجْدان قولاً ذاكِراً ولَيس شِعْراً تائِهاً!

ومن ثَمّ، فإنّ كونَ «القُرآن» نصّاً ذا بِنْيةٍ خطابيّة تشتغل «ذِكْراً» هو ما يجعل البناء الأسلوبيّ للدّلالة فيه يَتحقّق بياناً حِجاجيّاً. وهذا ما أخذ يَشتغل به بعض الباحثين كما نجده مثلاً عند عبد اللّـه صولة (الحِجاج في القرآن: من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبيّة، دار الفارابي، 2001، 2007) ونيفيد كرماني (بلاغة النُّور: جماليّات النّص القرآنيّ، منشورات الجمل، 2008) وعلي الشبعان (الحِجاج والحقيقة وآفاق التّأويل: في نماذج مُمثِّلة من تفسير سورة البقرة، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2010). وإنّ مثل هذا الاشتغال ـ الذي كان الباقلانيّ (403هـ/ 1013م)، والجُرجانيّ (470هـ/ 1078م) رائِدَيْن فيه ـ لَهُو المِحكّ الأمثل لاستجلاء المزيد من جوانب الإعجاز في «القُرآن» بما هو «حُجّةُ اللّـه البالِغة» بين أيدي العالَمين، «حُجة اللّـه» التي تُؤخَذُ بِعِلْمٍ ولا يَزيغ عنها إلّا من أضلّه اللّـهُ على عِلْمٍ.

6 ـ الاعتراض العلميّ

يَتّخذ هذا الاعتراض وَجهَيْن:

أوّلُهما: يَتمثّل في القول بأنّ كونَ «القُرآن» نصّاً مَصُوغاً في «اللُّغة الطبيعيّة» يَجعلُه «مُتشابهاً» و«مُلْتبساً» بما يَكفي لتأكيد أنّه «حَمّالُ أوجُهٍ» تقبل أن تُؤوّل إلى ما لا نهاية، وهُو وضعٌ يقف به دون «اللُّغة الاصطناعيّة» في اتّساقها الصُّوريّ واحتنانها الدّلاليّ وإفادتها القَطْعيّة.

وثانيهما: يَذهب أصحابُه إلى أنّ تكوُّن «القُرآن» في القرن السابع الميلاديّ

ضمن مجتمع بدويّ بَعيد عن مَراكز «الحضارة» يُوجب ٱستبعاد أيِّ قرابةٍ بينه وبين «العلم» الذي يُعَدّ بناءً منهجياً ومعرفياً تمّ، بالأساس، في إطار العصر الحديث بالمجتمعات الغربيّة.

ويبدو أنّ الاعتراض العلميّ، بوجهيه ذَيْنك، يَصُبّ في ٱتّجاهِ نفي إعجاز «القُرآن» خصوصاً كما يَتجلّى فيما يُسمّى «الإعجاز العلميّ في القُرآن». وما ينبغي تبيُّنه، بهذا الصَّدد، هو أنّ وُرود «القُرآن» نصّاً مَصُوغاً في «اللُّغة الطَّبيعيّة» لا يَنتقص من قَدْره شيئاً إلّا في نظر الذين لم يَقِفُوا بعدُ على الحقيقة المُتعلِّقة، من جهة، بحُدود الأنساق الصُّوريّة و، من جهة أُخرى، بأهميّة الخطاب الطَّبيعيّ الذي لا يَقِلُّ منطقيّةً ولا معقوليّةً عن الخطاب العلميّ نفسه؛ بل إنّ هذا الأخير ليس سوى «نُزُوع إلى التّجريد»، نُزُوع لا يَنفكّ أبداً عن مُلابَسةِ الاشتغال المَجازيّ والاستعاريّ الذي يَأتيه الإنسان عموماً من خلال ٱستعمال «اللُّغة» على نحو بلاغيّ وحجاجيّ.

ولذلك، فإنّ «القُرآن» لا يُعتَرَض عليه لمجرد أنّه خطابٌ بَيانيٌّ، ولا بما هو بلاغٌ يَتضمّن «إشارات غَيْبيّة» تتعلّق بما يُظْهِرُ عليه ربُّ العالَمين عبادَه من كريمِ فضله وواسع علمه. وإذَا ثَبَت هذا، فإنّه يَصيرُ أجدر بالمُسلمين أن يَهْتمُّوا بتبيُّن تلك «الإشارات» بما يَزيدُهم ٱطمئناناً في إيمانهم ويُقوّي تعبُّدَهم لربِّهم بالتّفكُّر في آياتِ اللّه المُتجلّية في الآفاق وفي أنفسهم. ومن البَيِّن أنّ من يَعترض على ذلك «باسْمِ العلم» إنّما يفعل بناءً على تصوُّرٍ لا يَمُتّ بصلةٍ إلى واقع المُمارَسة العَمَليّة التي تُؤكّد أنّ للعلم من الاستعمالات بقدر ما للإنسان من حاجات تظلّ تَتجاوَز فكرَه وفعلَه.

7 ـ الوحي الخاتم والتّحدّي الأتَمّ

إذَا تَبيّن أنّ ما يَعُدّه «الجاحدون» ٱعتراضاتٍ على إعجاز «القُرآن» ليس سوى شُبُهات لا يَستمسك بها إلّا الذين يَبتغُونها عِوَجاً، فإنّه يَتأكّد أنّ الأمرَ في

نصّ «القُرآن» إنّما يَتعلّق بالوحي الخاتم الذي أنزله اللّهُ إلى عباده والذي جعله هُدىً لمن شاء منهم.

وحتّى لو صدّقنا «المُبْطِلين» فيما يَذهبون إليه، فإنّ «القُرآن» لا يُمثِّل فقط أحد «النُّصوص الكُبرى»، بل يَصير أعظمَ نصٍّ وُضع بين يَدي الإنْس والجنّ منذ أربعة عشر قرناً. أليس هو كتاب المُسلمين الذين يُمثِّلون الآن ملياراً ونصف مليار من النّاس؟! أليس هو الكتاب الذي يَحملُه آلاف النّاس في صُدورهم ويَتْلُوه الملايين في صلواتهم الخمس كلَّ يومٍ ويَختمونه، على الأقلّ، مرّةً واحدةً في السَّنة قراءةً وَ/أوْ سماعاً؟! أليس هو الكتاب الذي لا يَبْلَى من كثرة التّلاوة والذي لا يَستنفد الفكرُ مَعانيَه والذي لا تنقضي عجائبُه مدى الدَّهر!؟ فأيُّ كتاب ذاك الذي يُضاهيه في كلّ هذا؟!

ولأنّ «القُرآن» وحيُ اللّه الخاتم، فإنّ التّحدِّي الأتَمّ في مُواجَهته يَتعيّن في أنّ كلّ إنسانٍ صادقٍ في طلبه للحقّ يُمكنه أن يذهب في رحلةٍ لتعرُّف نصّ «القُرآن» كما هو في «المُصحَف الشّريف». وإذَا ٱستطاع أن يَضع عن نفسه كبرياءَها ويُجرِّدها من عِنادها فيَتواضع لسماع نداء «الحقّ»، فَلَنْ يُنْهي رحلتَه إلّا وهُو مُهْتدٍ قد عَرَف ـ بإذْنِ رَبّه ـ سبيلَه إلى الحياة الطيِّبة عاجلاً وآجلاً. ولعلّ خير مثال على هذا ما حصل للرِّيَاضيّاتيّ الكنديّ غاري ميلر الذي أراد أن يَكشف عن الأخطاء العلميّة والتّاريخيّة في «القُرآن» فإذَا به يَنتهي إلى تأليف كتابه «القُرآن المُذْهِل»[1] حيث أقَرّ بأنّه كتاب اللّه المُعْجز. فالقُرآن هو الكتاب الوحيد الذي يَتضمّن خطاباً يَتحدّى مُتَلقِّيَه بأن يَأتيَ بمِثْله إنْ ٱستطاع، بل يُعْلِن أنّه ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النّساء: 82].

ومن أجل ذلك كُلّه، فإنّ الذين يَستخفُّون بـ«القول الثَّقيل» في القُرآن

---

(1) أنظر:

- Gary Miller, *The Amazing Qur'an*, Abul-Qasim Publishing House, 1992.

الكريم لا يَدُلّون ـ في الواقع ـ على أكثر من خِفّة عُقُولهم وضَحالةِ عِلْمهم[1].
إذْ شأنُهم هو الجُحود تشكيكاً وتكذيباً، وليس البحث عن «الحقّ» حتّى لو كان ضدّ ما تَهْواهُ الأنفس أو تَوَاطأ عليه عوائدُ النّاس. والحالُ أنّ إعجاز «القُرآن» يَثْبُت يقيناً بالنِّسبة إلى كلّ من يَصدُق في طلب «الحقّ». وأمّا الذين مَرَدُوا على الكُفر جُحوداً وإلحاداً، فَلَنْ يُصدِّقوا إلّا أن يُقْضى الأمرُ فيأتيهم العذاب: ﴿وَلَوۡ نَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ كِتَٰبٗا فِي قِرۡطَاسٖ فَلَمَسُوهُ بِأَيۡدِيهِمۡ لَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنۡ هَٰذَآ إِلَّا سِحۡرٞ مُّبِينٞ ۞ وَقَالُواْ لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡهِ مَلَكٞۖ وَلَوۡ أَنزَلۡنَا مَلَكٗا لَّقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ﴾ [الأنعام: 7 ـ 8].

(1) أُنظر: طه عبد الرحمن، سؤال العمل. بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، مرجع سابق، الفصل الخامس: «القول الثقيل والترجمة التأصيلية»، ص. 191 ـ 208.

ـ 11 ـ

من آيات «الإعجاز» في فاتحةِ «القُرآن»

ٱلفاتحة:

(1) بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ.

(2) ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ؛

(3) ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ،

(4) مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ؛

(5) إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ؛

(6) ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ،

(7) صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ.

1 ـ مقدمة

الذين يُؤمنون باللّـه، ربّ العالَمين، يُؤمنون بأنّه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11] في ذاته وصفاته وأفعاله. ولأنّ «القُرآن» لديهم كلامُ ٱللّـه المُنزَّل على نبيِّه محمد ﷺ، فإنّهم يُؤمنون بإعجازه الذي يَجدونه بالتّدبُّر في كلِّ آيةٍ من آياته فيَزدادون إيماناً وٱطمئناناً. وأمّا الذين يُنكرون «وُجود ٱللّـه» تعاقُلاً أو تعالُماً، فشأنُهم أن يُكذِّبوا «القُرآنَ» نَفسَه ويستخفُّوا به وبكل مُؤمن من حيث هو

كذلك (لظنّهم السّخيف بأنّ اعتبار «اللُّغة» نِتاجاً بشريّاً محضاً يترتّب عليه أنّ كلّ ما يُلابِسُها لا يُمكن أن يكون مُتعالياً؛ لكنّهم يَنسَوْن أنّ الإيمانَ بالله ـ سُبحانه وتعالى ـ لا يَتِمّ إلّا بما هو بارئُ كلّ شيء ومُنْطِقُ كلّ ناطق إنعاماً وابتلاءً!).

وبما أنّ مُكذّبي «القُرآن» لا يَستطيعون أن يَأْتُوا بآيةٍ من آياته، فإنّك تَراهُم يَطْلُبون بأيّ ثمنٍ ما يُدارُون به عجزَهم الثّابت ويُغطّي على جهلهم المفضوح! وزيادةً في بيان مدى عجزهم عن الاستجابة للتّحدّي، سيُنْظَر هُنا في فاتحةِ «القُرآن» بصفتها «أُمّ الكتاب» التي اشتملت على بيّناتٍ من الهُدى وآياتٍ من «الذِّكْر الحكيم»[1].

وكلُّ من لم يَتبيّنْ شيئاً من ذلك، فإنّما هو أحدُ اثنين: إمّا جاهلٌ بأُصول البيان في «اللِّسان العربيّ»، وإمّا جاحدٌ لن يُصدِّق إلّا أن يَأتيَه العذاب. ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ [القصص: 56].

2 ـ «اللّـهُ» وباسمه فقط!

الرّاجح أنّ عبارةَ ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ آيةٌ من «الفاتحة»، بخلاف باقي السُّوَر التي يُستحَبُّ بَدءُ التّلاوة بها بعد الاستعاذة باللّه من الشّيْطان الرّجيم. وعبارةُ ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ هي التي اختُزلتْ في اسم «البَسْمَلة». و«الآيةُ» عُموماً ليستْ مجرّد «عَلامة»، وإنّما هي «علامةٌ بَيّنةٌ» تُخاطب جِماعَ كينونةِ الإنسان بما هو رُوحٌ تَسمع وتُبصر وتُحِسّ لعلّها تَتفكّر فتَذَّكّر وتَعتبر. فـ«الآيةُ» قَبَسٌ حَيٌّ من «المَثَل الأعلى» الذي هو نُورُ السّماوات والأرض.

---

(1) اعْتُمد، بالأساس، على المصادر التالية:
ـ الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن.
ـ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 1؛
ـ فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ج 1؛
ـ أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج 1؛
ـ محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التنوير والتحرير، ج 1.

2 . 1 ـ المألوف أن تُكتَبَ «بِسْمِ» بالتّسهيل بدَلاً من «بِٱسْمِ» (حيث إنّ «بِـ» دالّةٌ، بالأساس، على معنى «الإلصاق» ٱستعانةً أو توسُّلاً و«ٱسْم» عَلَمٌ على ما/مَنْ «يَسِمُ» أو «يَسْمُو»). والحقُّ أنّ كتابةَ «بِـٱسْمِ» معيارياً تَفْرِض نفسَها حالياً على الأقل لتَيْسير التّعلُّم والتّعْليم؛

2 . 2 ـ «ٱللّـه» عَلَمٌ على «الذّات التي لها كل صفات الكمال» فـ«تُؤَلَّهُ» (بمعنى «تُعْبَد») أو «تُولِهُ» (بمعنى «تُحيِّر»). و«ٱللّـه» ٱسمٌ مُفرَدٌ لا يُثَنّى ولَا يُجمَع، بخلاف ٱسم «إلٰه» الذي يُثَنّى على «إلٰهَانِ» ويُجمَع على «آلِهَةٌ» («أَأْلِهَةٌ» مثل «آنِيَةٌ» من «إناء» أو «أعْمِدة» من «عِماد» أو «أنْظمة» من «نِظام» أو «أوْعيَة» من «وِعاء»)؛

2 . 3 ـ قولُ «بِـٱسْمِ ٱللّـه» مُتعلِّقٌ بمُضْمَرٍ أو مَحْذُوفٍ يُمكنُ تقديرُه على سبعةِ أوجُهٍ: «[ٱبْدَأُ] بِـٱسْمِ ٱللّـهِ»، «[أَبْدَأُ] بِـٱسْمِ ٱللّـهِ»، «بِـٱسْمِ ٱللّـهِ [أَبْدَأُ أو أَقْرَأُ]»، «[ٱلابتداءُ] بِـٱسْمِ ٱللّـهِ»، «بِٱسْمِ ٱللّـه [ٱلابتداءُ]»، «[ٱبتدائِي] بِـٱسْمِ ٱللّـه»، «بِـٱسْمِ ٱللّـهِ [ٱبْتدائِي]». وقد يُرى أنّ تقديمَ «المُضْمَر» أوْلى من تأخيره، لكنّ التّأْخير هو الأجدر لأنّه لو كان الأوّل، لوَجب إظهارُه مُقَدَّماً. وبِما أنَّ «بِـ» تعلَّقتْ بمُضْمَرٍ تُرِك للسّامع أو المُتلقِّي تقديرُه، فإنّ من قَدَّره مُقَدَّماً يكون قد ٱنتقل من إدراكِ فِعْلِه إلى إدراكِ وُجوب ٱلاستعانة باللّـه تعالى؛ في حين أنّ من قَدَّره مُؤَخَّراً يكون قد ٱنتقل من رُؤْيةِ وُجوب ٱلاستعانة باللّـه على كل فعلٍ يَأْتيه أو حالٍ يُلِمّ به. كما أنّه قد يُختلَف في هل «الفعل» أمْ «ٱلاسم» أوْلَى بأن يكون ذلك «المُضمَر». ويبدو أنّ تأخير «الفعل» أوْلى كما يَدُلّ عليه وُروده في الآية الخامسة من «الفاتحة» نفسها ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾.، فضلا عن أنّ إيرادَه قبل «البَسملة» يَجعلُه منسوباً إلى ذاتِ القائل كأنّها هي الفاعلة من تلقاء نفسها، وهو ما يَتنافى مع إيراد «البَسملة» أوّلاً. ولعلّ الأقرب إلى الصّواب أن يُقال إنّ «المُضْمَر» المَعْنيّ إنّما هو فعلُ أمْرِ «ٱبْدَأْ» الذي يُعلِّمُ ٱللّـهُ به عبادَه أنّ ذِكْرَ أو ٱستحضارَ ٱسمه تعالى أوْلَى من غيره. والشّاهد على ذلك في بدايةِ سُورة «العلَق»: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾ [العلَق: 01]. وبِما أنّ المُرادَ يَتمثّل في الدّلالة على البدْء «بِـٱسْمِ ٱللّـه»، فقد وَجبَ إضمارُ فعل الأمر قَبْلَها؛

4.2 ـ باديءُ الرأْي يَظْهر له أنّ «بِٱسْمِ ٱللّـه» فيها فقط معنَى ما يجب أن يُبْدَأ به كُلُّ فعل. وإلّا، فإنّ عبارةَ «أبْدَأُ مُستعيناً بِٱسْمِ ٱللَّهِ» ليستْ سوى تَجَلٍّ لِعبارةٍ وُسطى «بِٱسْمِ ٱللّـه يُعلَّلُ كلُّ شيءٍ»، وهي عبارةٌ تَقْبَل أن تُرَدّ إلى أُخرى أصْليّةٍ مُفادُها «لا شيء يكون إلّا بِٱسْمِ ٱللّـهِ» و، من ثَمّ، «اِبْدَأْ دائماً بِٱسْمِ ٱللّـه!». ولأنّ «بِـ» تُفيد مَعانيَ مُتعدِّدةً (الِاستعانة، الإلصاق/المُصاحَبة، السَّبَبيَّة، التَّعْدِيَة)، فإنّ نَقْلَ تركيب «بِٱسْمِ ٱللّـهِ» (لفظان فقط!) بكل حُمُولته الدّلاليّة إلى أيِّ لسان آخر يبدو مِحْنَةً حقيقيّةً: إنّه بَلاءٌ شديدٌ لمن يُقْدِم على النَّقْل، وٱمتحانٌ جادٌّ للقُدُراتِ التّبليغيّة والتّذْليليّة في لسانه الخاصّ!

5.2 ـ ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ﴾ تُكْتَب تسهيلاً بدون «ألف المدّ» («ـا»)، وإنْ كانتْ كتابتُها به تُظْهِر أنّها «صفةُ مُبالَغةٍ» على وزن «فَعْلَانٌ» (عَطْشان، جَوْعان، حَيْران). و«ٱلرَّحْمان» هو «الذي وَسِعتْ رحمتُه كلّ شيءٍ فكان أرْحمَ الرّاحمين.» أو هو «المُتفضِّل على الخلائق بجلائل النِّعَم وعَظائمها». وٱسم «الرَّحْمان» مُفْرَداً خاصٌّ باللّـه تعالى بصفته الذي يَشْمَلُ برحمته وفضله كلّ المخلوقات في الدُّنيا والآخرة؛

6.2 ـ ﴿ٱلرَّحِيمِ﴾ صفةُ مُبالَغةٍ تَدُلّ على «الشّديد الرَّحْمة الذي يُؤْثِرُ برحمته الخاصة عبادَه المُؤْمنين والصالحين في الآخرة بالأخص» أو «المُتفضِّل على بعض خَلْقه بدقيق النِّعم ولطيف الأفضال»؛

7.2 ـ «ٱلرَّحْمان» و«ٱلرَّحيم» غير صفة «الرّاحم» لأنّهما صفتا مُبالَغةٍ. وكُلُّها صفاتٌ من «الرَّحْمة» التي هي غير «الرّأفة» أو «العَطْف» أو «الرِّقّة» أو «الحُنُوّ» أو «الشَّفَقة». ذلك بأنّ «الرَّحْمة» تختصّ بالدّلالة على «الإنعام في قُرْبه وسَعته» و«الإحسان في تعاليه وتجرُّده»؛

8.2 ـ وُرُودُ «الرَّحْمان» قبل «الرَّحيم» يُؤكِّد أنّ «ٱللّـه» قد سبقت رحمتُه عذابَه وأنّ نِقْمتَه لا تَحِقُّ إلّا على من كَفَر نعمتَه أو لمن أراد من عباده أن تُضاعَف مَثُوبتُه ٱبتلاءً. ووُرُودُهما مُقترنَيْن مُباشَرةً ـ بدون عطف ـ بعد ٱسم

«ٱللّـه» يُؤكِّد أنّه تعالى يَتعرَّف لعباده بالرّحمة ٱبتداءً، وأنّ رحمتَه تدلُّ على أنّه ـ سُبحانه ـ له المَثَل الأعلى في الخير؛

2.9 ـ تَلقِّي عبارة «بِٱسْمِ ٱللّـه، ٱلرَّحْمان، ٱلرحيم» يجعل المرءَ يَتفكّر فيَتذكّر أنّ النّاس لا يَبدؤون كلامهم، وسائر أفعالهم، بذكر ذواتهم أو ٱستحضار آثارها إلّا غَفْلةً أو جُحوداً. ذلك بأنّ كونَ «الفعل» لا يَأتي أصلاً إلّا من «ذاتٍ قادرة ومُريدة وحُرّة» يُعَدّ أمراً يَقُود إلى مُواجهةِ مُشكلةِ «البَدْء» و«المبدَأ»: فبأيِّ شيءٍ يجب أن يَبْدأ المرءُ أيَّ فعل من أفعاله؟ هل يَبدأُه بذكر ضمير المُتكلِّم «أنا»؟ وهل حقّاً بـ«أناه» يَأتي الفعلَ؟ هل هو الذي يُنْطِقُ نفسَه مُحرِّكاً لسانَه وسائر أعضاءِ الإصاتة فيه؟ وهل «النُّطْقُ» يَدُلّ على الحضور الكامل لذاته كـ«أنا»؟ وهل هو الذي يُحرِّك أيَّ جارحةٍ من جوارحه حين يَهُمّ أن «يفعل» شيئا أمْ أنّه قد سُخِّر له أن يَأتي «الفعل» كأنّه يَصدُر فيه عن ذاته؟ هل الإنسان هو الذي «يَخلُق» أفعالَه كأنّه «يُبْدعُها» من عدمٍ أمْ أنّه يَأتيها «كَسْباً» بعد أن جُعِلَ بإمكانه ذلك «عَطاءً» و«إنعاماً» من لَدُن خالقه «الرَّحْمان، الرَّحيم»؟ إنّ «البَسملة» تأتي حلّاً لهذا الإشكال الذي لا يَنْفصل فيه الجانب «ٱلخَلْقيّ/ٱلوُجُوديّ» عن الجانب «ٱلخُلُقيّ/ٱلوِجْدانيّ». فلا ٱسمَ يَصحّ أن يُبدَأ به إلّا ٱسمُ «ٱللّـه» بصفته «ٱلرَّحمان، ٱلرَّحيم». وإتيانُ «ٱلبَسملة» في أوّلِ آيةٍ من «ٱلفاتحة» يُعَدُّ بِحَقٍّ «فَتْحاً» حِكْمياً في جدار «ٱلعَدَميّة المُتألِّهة أنانيّةً»، بحيث لا يَعود «الأنا» مُمْكناً في بَشريّته إلّا كبَصيص من نُور «الحقّ» في قُرْب إنعامه ودَوَام إفضاله. وإلّا، فإنّه لا «أنا» إلّا هو، وبرحمته يكون كلّ ما يكون. ففقط «بِٱسْمِه» ـ سُبحانه وتعالى ـ يكون «البدءُ»، وليس أبداً بأيِّ ٱسمٍ غيره كما يَتوهَّمُ الجاحدون أو يَظُنّ الغافلون! وإنّ إحراجاتِ «الذاتيّة» منذ «سُقراط» وٱنتهاءً بكلّ من «فتغنشتاين» و«هيدغر» و«لِفيناس» و«دريدا» و«ريكُور» لَتُشيرُ إلى الأهمّيّة الكُبرى لـ«الفَتْح» في البَسملة الذي بدونه يَبقى عملُ ٱبن آدم أبْتَر أو أقْطعَ. ولكنّ «الجاحدين» لا يكادون يَعْلَمون!

3 ـ «الحَمْد» منه وإليه

حينما يَتلقّى المرءُ عبارةَ ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ بعد «بِٱسْم ٱللّه، ٱلرَّحْمان، ٱلرحيم» لن يكون بِوُسعه أن يَتساءل لماذا يجب أن يكون ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ وليس لغيره، لأنّ «ٱللّه» هو «ٱلرَّحْمان، ٱلرَّحيم». ولكنْ قد يُتوقَّع منه أن يَتساءل: لماذا ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ وليس «للّهِ ٱلحمدُ» أو «حَمْداً للّه» أو «أحمَدُ ٱللّهَ»؟ ولماذا «ٱلحَمْد» وليس «ٱلشُّكْر» أو «ٱلثَّناء» أو «ٱلمدح»؟

3. 1 ـ «ٱلثَّناء» هو «الوصف مَدْحاً أو ذَمّاً»؛ و«الحمد» هو «الثّناء بخير على ذِي الفضل أو الفضيلة»؛ و«المدح» هو «إظهارُ صفات الحُسن والخير، ولو كَذِباً»؛ و«الشُّكْر» هو «ذِكْر النِّعمة ثناءً». فـ«الثّناء» يكون في الخير والشَّرِّ وفي الحُسن والقُبح، في حين أنّ «المدح» قد يكون كذباً في الوصف بالحُسن والخير، كما يُقال فيما يكون من الإنسان باختياره، وأيضاً مِمّا يُقال منه (وفيه) بالتّسخير. أمّا «الحمدُ»، فلا يكون إلّا في «التّسخير». وهكذا، فكلُّ شُكْرٍ حَمْدٌ، وليس كلُّ حَمْدٍ شُكراً، وكل حَمْدٍ مدحٌ، وليس كلُّ مدحٍ حَمْداً. ولأنّ «اللّه» هو «الخيِّر، واسع الفَضْل، المُنْعِم»، فلا يَكفي أن يُمدَح أو يُثْنَى عليه أو يُشْكَر، بل الواجب أن يُحمَد حَمْداً كثيراً ودائماً. فهل ٱختيارُ لفظ «الحمد» للدّلالة على «أفضل الشُّكْر والثّناء» مُجرَّد ٱتّفاق أمْ أنّه غايةٌ في الإحكام والتّوْفيق؟!

3. 2 ـ نَعَمْ، إنّ العارف بأسرار «اللِّسان العربيّ» يُدرِك الفرْق بين «الثّناء» و«المدح» و«الشُّكْر» و«الحمد». لكنْ، حتّى لو ٱختار لفظَ «الحمد» في مُناسَبته لجَمال الذّات الإلٰهيّة وجَلالها، فهل سيُوفَّق في جَعْله بصيغة ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾؟

3. 3 ـ وُرُود ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ بدلاً من «لِلّه الحمدُ» أو «أحمَدُ ٱللّهَ» أو «حَمْداً للّهِ» يَدُلّ على أنّها ليست من كلام البَشر: فتقديمُ ﴿ٱلْحَمْدُ﴾ (كٱسمِ جنس) وتأخير «للّهِ» تركيبٌ لا يُفيد فقط أنّ «الحمدَ كُلَّه إنّما يكون للّه وحده»، وإنّما يُفيد أيضاً أنّ ﴿ٱلْحَمْدُ﴾ لا يكون إلّا إنعاماً وتوفيقاً من ٱللّه سُبحانه؛ في حين أنّ «للّهِ ٱلحمدُ» تركيبٌ يُفيد أنّ «ٱلحمد» مقصورٌ على ٱللّه بصفته الذي

يُحْمَدُ في السّرّاء والضّرّاء على سَواءٍ. وأمّا تركيبُ «حَمْداً للّه»، فيُضمِرُ مفعولَه المُطلَق الإشارة إلى فعل «نَحْمَدُ». و«أحمدُ ٱللّهَ» لا يَأتي إلّا مَشُوباً بِنِسبةِ الفعل إلى نفس من هُو في حاجةٍ إلى توفيق «ٱللّه» لكي يَأتي بفعل ﴿ٱلْحَمْدُ﴾ عَيْنِه!

3. 4 ـ قُرِأ ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ (وهي القراءة الأشهر والأظهر لدلالتها على ثُبوت «الحمد» للّه وحده) و﴿ٱلْحَمْدَ لِلَّهِ﴾ (بإضمار «فِعْل مُقَدَّم» جَرْياً على عادة العرب في البدء بأسماء منصوبة: «شُكْراً!»، «عَجباً!»، «تبّاً!»، إلخ؛ وفي «النَّصْب» إشارةٌ إلى «الفعل» الدّال على «الحُدُوث» و«التّجدُّد») و﴿ٱلْحَمْدِ لِلَّهِ﴾ (بإتباع ﴿ٱلْحَمْدُ﴾ لحركةِ «اللّام» في ﴿لِلَّهِ﴾ كما فَعَل الحسن البصريّ)؛ كما قرأ إبراهيم بن أبي عبلة بـ«ٱلحمدُ لُلّـهِ» (بإتباع «اللّام» في الضمّ إلى «الدّال»، وهذه القراءة هي الجارية على ألْسُنِ كثيرٍ من العامّة)؛

3. 5 ـ وَردتْ عبارةُ ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ في مُستهلّ أربع سُور أُخرى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام: 1]؛ ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَٰبَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُۥ عِوَجَا﴾ [الكهف: 1]؛ ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [سبأ: 1]؛ ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا أُوْلِىٓ﴾ [فاطر: 1]. كما وَردتْ ضمن سُور أُخرى كثيرة؛

3. 6 ـ يُفهَم، إذاً، قولُه تعالى ﴿وإنْ من شيءٍ إلّا يُسبِّح بِـاْسْمِه، ولكنْ لا تَفقهون تسبيحَهم!﴾ [الإسراء: 44] وقولُه عزّ وجلّ ﴿وَيُسَبِّحُ ٱلرَّعْدُ بِحَمْدِهِۦ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِۦ﴾ [الرّعد: 13]. ويُفهَم أيضا كيف أنّ صفةَ «الحَمِيد» من أسماء اللّه الحُسنى، حيث وَرَد في أكثر من آية ﴿فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ غَنِيًّا حَمِيدًا﴾ [النّساء: 131]؛ ﴿لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ [الحج: 64]؛ ﴿وَمَن يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ حَمِيدٌ﴾ [لقمان: 12]؛

4 ـ «الربّ» و«العالَمين»

4. 1 ـ «الربُّ» من «التَّربِيَة» بمعنى «الإنشاء التامّ» و«الإصلاح الدّائم» تملُّكاً وتسيُّداً. فـ«الربُّ» هو «المالِك الذي له الخَلْق والأمر» و«السيِّد الذي لا

مَثِيل له في سُؤْدَده» و«المُصلِح أمرَ خَلْقه بما أَسْبَغ عليهم من نِعَمِه». ولا يُستعمل «الربُّ» مُفرَداً إلّا في الدّلالة على «اللّـه» تعالى، وإذَا أُريد به غيرُه ٱسْتُعمل بالإضافة («ربُّ الدّار»، «ربُّ النّاقة»، ﴿ٱرْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾ [يوسف: 50]؛

4. 2 ـ «العالَمُون» جمعٌ مُفردُه «عالَمٌ»؛ و«العالَم» هو «كلُّ ما سِوَى الرَّبّ مِمّا يُعْلَم أو لا يُعلَم في السّماوات والأَرَضين». ولفظُ «عالَمُون» يَفضُلُ «عَوالِم» لأنّه بصيغته (المُنتهية بلاحقة «ـونَ») يدلُّ على «مجموع أصناف الخلائق سواء أكانت عاقلةً أمْ غير عاقلة، وسواء أكانت مُكلَّفةً أمْ لا». وبهذا فلفظُ «العالَمين» يَجمع ثلاثةَ مَعانٍ: معنى «العَلَامة الدّالّة» ومعنى «الجَمْع الكثير» ومعنى «الشُّمُول المُستغرِق لكلِّ الكائنات بما فيها العاقلة»؛

4. 3 ـ «اللّـهُ ربُّ العالَمين»، وهو أحقّ بأن يُحمَد ويُعْبَد ليس فقط لأنّه كذلك، بل لأنّه سبحانه هو «الرَّحْمان، الرَّحيم»؛

4. 4 ـ ﴿رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾: ﴿ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ تابعةٌ لربِّها ٱختياراً و/أو ٱضطراراً. فليس هُناك «عالَمُون» تُعرَف بلا ربّ، وإنّما كل ﴿ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ تُعرَف وتُعْلَم بربِّها تعالى، بل لا يُعْرَف أو يُعْلَم بعضها كـ«عالَم» إلّا بما هو عَالَمٌ لـ﴿رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾؛

4. 5 ـ قَرأ زيدُ بن عليّ ﴿رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ بالنَّصب على المدح أو بِما دلّ عليه في ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾، كأنّ المُراد: «نَحمدُ اللّـهَ ربَّ العالَمين.»؛

4. 6 ـ قولُ ﴿رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ مُترتِّبٌ على قول ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ لأنّ «ربَّ العالَمين» يَستحقّ «الحمد» بما هو «الخالِق، المُنْعِم»؛

5 ـ أوّليّةُ «الرَّحْمة» وسَعتُها

يَأتي بعد ﴿رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ صفتَا «الرَّحْمان» و«الرَّحيم» تأكيداً لما سَلَف من أنّ «ٱللّـهَ» لا يَتعرّف ـ حتّى بما هو «الربّ» ـ لمخلوقاته إلّا بـ«الرّحمة»، فهو خالقُهم وربُّهم «ٱلرَّحْمان، ٱلرَّحيم»:

5. 1 ـ تكرار صفتيْ «الرَّحْمان» و«الرّحيم» بعد ٱسم «الربّ» يُشير إلى أنّ

«ٱللَّـهَ» سُبحانه هو «الخالِق، المُنْعِمُ الذي بِيَدِهِ الخير كلُّه»، فلا ربَّ سواه ولا رازقَ من دُونه؛

5. 2 ـ قولُ «ٱلرَّحْمان، ٱلرَّحيم» مُترتِّبٌ على القولَيْن السّابقين ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ و﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ لأنّ «اللّـه» تعالى يَستحقُّ «الحمد» بما هو «الخالِق، المُنْعِـم» وأيضاً بما هو «ٱلرَّحْمان، ٱلرَّحيم»، بل إنّ من «الحمد» أن يكون اللّـهُ هو «ٱلرَّحْمان، ٱلرَّحيم»؛

5. 3 ـ من الحكمة أن تأتي صفتا «ٱلرَّحْمان، ٱلرَّحيم» هُنا قبل ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾، لأنّهما بقدر ما تُشيران إلى «سَعة رحمة اللّـهِ»، فإنّهما تُؤكّدان «رجاءَ عَفْو اللّـه» من قِبَل عباده في «يوم الحساب»؛

6 ـ «المَلِك/ المالِك» و«يوم الدِّين»

6. 1 ـ في ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ هُناك عدّة قراءات: «مَلِك» و«مَلْك» (بتخفيف اللّام) و«مالِك» (اسم الفاعل من «مَلَكَ»: بخَفْض «مالِكِ» عطفاً أو بنصبه كما عند أبي هريرة أو برفعه «مالِكُ») و«مَلَكَ» («مَلَكَ يومَ الدِّين» كما قرأها أبو حنيفة). والأرجحُ قراءة «مَلِكِ» لأنّها قراءة أهل الحَرَمَيْن ولأنّها مُتّفقةٌ مع آية ﴿مَلِكِ ٱلنَّاسِ﴾ [الناس: 02]، وأيضاً لأنّ معنى «المُلْك» (كما في «المَلِك») فيها أعمّ من معنى «المَلْك/ المِلْك» (كما في «المالِك»)؛ إذْ كلّ مَلِكٍ مالكٌ، وليس كلّ مالِكٍ بمَلِكٍ. وبالتّالي، فإنّ ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ إنّما هو «مالِك الأمر كلِّه في يوم الدِّين» و«الحاكم القاضي بسُلطانه وعَدْله بين عباده»؛

6. 2 ـ ﴿يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ هو «يوم الحساب والجَزاء». وٱختيار لفظ ﴿ٱلدِّينِ﴾ راجعٌ إلى أنّه يَشمل في دَلالته معاني «الطّاعة» و«الخُضوع» و«الحساب»: «يوم الحساب» يومٌ لمعرفة من خَضع للّـه طوْعاً وتعبُّداً ومن خضع له كَرْهاً وطَمَعاً؛

6. 3 ـ قول ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ مُترتِّبٌ على الأقوال الثلاثة ﴿ٱلْحَمْدُ

لِلَّهِ﴾، ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾، ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ لأنّ كل ما يَقع في الحياة الدُّنيا له ما بعده، فهناك بعثٌ من القُبور وحسابٌ على الأعمال. وكلٌّ من أحسن أو أساء في الدُّنيا، فلا بُدّ أن يُجازَى في «الآخرة» من قِبَل ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ الذي هو ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ والذي له وحده ﴿ٱلْحَمْدُ﴾ بما أنعم رحمةً منه وبما يَقْضِي عدلاً في يومٍ يَنتصف المظلومُ من ظالمه جزاءً من ربِّ العالَمين؛

7 ـ «العبادة» و«الاستعانة»

7.1 ـ في قول ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ قُدّم «ضمير النَّصْب المُنفصل» على فِعْلَيْ ﴿نَعْبُدُ﴾ و﴿نَسْتَعِينُ﴾ لتأكيد اختصاص اللّـه سُبحانه بِهِما. فلا معبود بحقٍّ سواه، وهو وحده القويّ والغنيّ الذي يُستعان به على كل حال؛

7.2 ـ وفي قول ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ ٱلتفاتٌ مُزْدَوِجٌ: من ضمير «الحاضر في غَيْبه» (هُو اللّـه) إلى ضمير «الحاضر المُخاطَب في قُرْبه» (أنت المعبود وأنت المُستعان)؛ ومن عُموم فعل «الحَمْد» إلى خُصوص فِعْلَيْ «العِبادة» («نَعبُد») و«الاستعانة» («نَستعين»). وهذا الالتفات، في الحقيقة، لَفْتٌ للنَّظر إلى أنّ كون «العبادة» مُرتبطةً بـ«الاستعانة» يجعل تحقُّق الإنسان بها إمّا مقصوراً على «اللّـه» تعالى وإمّا مُوجَّهاً نحو سواه، بحيث لا يكون من خيارٍ أمام من أبَى الدُّخول في جماعة الذين قالوا: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ إلّا أن يقول: «أعبدُ نفسي وهَوَاها» فـ«أستعين بكل ذِي قُوّةٍ وسُلْطان»، وهو قول من أبَى أن يأتي طَوْعاً فَسِيقَ ـ من حيث لا يدري ـ إلى أن يَأتِيَ ربَّه كَرْهاً وكَدْحاً لأنّ نفسَه وهَواها من خَلْق البارِي الذي سوّاها فآتاها فُجُورها وتَقْواها!

7.3 ـ يَنبغي أن يُلاحَظ أنّ هذه الآية تُؤلِّفُ بين «اللّـه» مُتكلِّماً ومُخاطَباً وبين عباده مُخاطَبِينَ ومُتكلِّمينَ: «إيَّاكَ أنتَ» و«نحن نعبدُ»، ثُمّ «إيّاكَ أنتَ» و«نحن نستعينُ». ووحده من له «الحمدُ» يَجمع برحمته بين جلال عطائه وبين

عبادة خَلْقه الذين أُعْطُوا من واسع فَضْله ٱبتلاءً منه سبحانه أيَشكُرون أمْ يَكفُرون!

4.7 ـ يُنْظَر، عموماً، إلى «العبادة» في صلتها بـ«العُبوديّة» فتَبدُو ـ بالتالي ـ «العبادةُ» كأنّها ضدُّ «السّيادة» التي تُعبِّر عن «الحُريّة». لكنّ «العبادة» إقرارٌ طَوْعيٌّ بـ«العُبوديّة» إزاءَ من تَفَرَّد بـ«السّيادة» خالِقاً وربّاً، وهو الإقرار الذي يُمَكِّن من التّحقُّق بـ«الحُريّة» تعبُّداً وتخلُّقاً. فلا سيادة للإنسان، في الواقع، لا على نفسه ولا على ما سواها؛ وإنّما هي عبادةٌ للّـه وحده وٱستعانةٌ به دون سواه، على النّحو الذي يُمكِّن «العبد» من الخُروج من آفاتِ «التّربُّب» و«التّألُّه» والعمل ـ من ثَمّ ـ على «التّأنُّس» تعبُّداً مُحرِّراً وتخلُّقا مُسدِّداً؛

الرَّبْط بين «العبادة» و«الِاستعانة» يُبيِّن أنّهما مُتلازمتان بما يُؤكِّد أنّ «ٱللّـهَ» هو الغنيّ المُتعالِي الذي يَفتقر إليه عبادُه باستمرار والذي لا حول ولا قُوّة إلّا به سُبحانه. فـ«ٱلعبادةُ» ٱستعانةٌ باللّـه على كل أمرٍ يَهُمّ العبدَ أو يُصيبه، ولا عبادة مُخلَّصة إلّا بعونه تعالى؛

8 ـ «الهداية» و«الصِّراط المُستقيم»

مَجيءُ الطَّلَب بـ﴿ٱهۡدِنَا﴾ مُباشَرَةً بعد آيةِ ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾ فيه بيانٌ لمعنى «العِبادة» و«الاستعانة»: عبادتُنا إيّاكَ ٱستعانةٌ بك على حاجاتنا التي أُسُّها «أن تَهْدِيَنَا» إلى «الصِّراط المُستقيم». فـ«العبادة» ٱستعانةٌ ودُعاءٌ، ولا شيء من هذا يَتمّ من دون «ٱلاهتداء» إلى «الصِّراط المُستقيم». فلماذا طلبُ الجمع بين «الهداية» و﴿ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾؟

1.8 ـ «الهِداية» هي الدّلالة بلُطْفٍ إلى الخير عموماً. ولأنّها من أمر ٱللّـه وحده الذي يَهْدِي من يشاء من عباده، فإنّ طلب «الهُدَى» لا يَصحّ إلّا من «ٱللّـه» الهادِي بفضله وتوفيقه. فالإنسان لا يَستقِل إطلاقاً بنفسه في «ٱلاهتداء» كما يَظُنّ الذين يَرَوْن في «العقل» غَناءً لهم عن أمر اللّـه تعالى. وإلّا، فإنّ ٱدِّعاءَ

قُدرة الإنسان على «الاهتداء» بعقله وحده يؤُول إلى تَنصيبه معبوداً من دون اللّـه سُبحانه، فضلاً عن أنّه ٱدّعاءٌ لا يَكفُل تأسيس «العقل» إلّا تأليهاً مُتنكّرا أو تأريخاً مُتعالياً!

2.8 ـ قرأ «ابن كثير» و«نافع» و«أبو عَمْرٍو» و«ابن عامر» و«عاصم» و«الكسائي» لفظ «الصّراط» بالصّاد؛ وقرأه «يعقوب» بالسين «السّراط». والأصلُ في هذا اللّفظ «السّين» فقُلِبت «صاداً» لقُرْبِ مَخْرَجها من «الطّاء» في آخره (لا يزال النّاس يَنْطقون «سَرَطَ» ـ بمعنى «ٱبْتَلَعَ» ـ قريباً من «صَرَطَ»). وبعض العرب (مثل «عُذرة» و«كَلْب» و«بني القَيْن») يَنْطقها زاياً «الزّراط». و«الصّراط» هي لُغَةُ «قُريش» الثّابتة في المُصحف العثمانيّ. وتَعاقُب «السين» و«الصّاد» و«الزّاي» في هذا اللّفظ مِمّا دعا كثيرين إلى ٱعتباره من الدّخيل ناسِينَ أنّ تَعاقُب الأصوات طبيعيٌّ في كلّ الألسن وبالخصوص في «العربيّة». ولعلّ وُجودَ مادّةٍ مُتجانسةٍ وكثيرةٍ من الألفاظ الثُّلاثيّة يُؤكّد أصالتَه فيها («سَرب»، «سرج»، «سرح»، «سرد»، «سرر»، «سرط»، إلخ.). ولفظ «صراط» يُذكّر ويُؤنّث مثل «طريق» و«سبيل»، ويُجمَع على «سُرُط/صُرُط»؛

3.8 ـ «الصّراط» ليس مجرّد «طريق» أو «سبيل»، وإنّما هُو «الطّريق الواضح أو السّهل»، إنّه «الطّريق» الذي «يَسْرُط» (أيْ «يَبْتلِعُ») سالِكَه (أو، بالأحرى، «يَسْرُطُه سالِكُه») لشدّةِ وُضوحه وسُهولته؛

4.8 ـ ولأنّ «الصّراط» طريقٌ سالكٌ («وسارِطٌ») جدّاً، فإنّ طلبَ «الهداية» لا يكون إلّا إليه. ولهذا أتى الدُّعاء بـ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾؛

5.8 ـ ولا بُدّ من تبيُّن أنّ «الهداية الإلاهيّة» تتعلّق بـ﴿ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾، فليس كلُّ طريقٍ يُوصل إلى اللّـه، بل ما أكثر الطُّرُق التي لا تُؤدّي إلّا إلى غيره. وبِما أنّ «الهُدى» كلَّه من اللّـه، فإنّ «الصّراط» المُراد الاهتداء إليه لا بُدّ أن يكون «مُستقيماً»؛ وهو «صراط مُستقيم» في دلالته على صحيح الاعتقادات تصوُّراً وتصديقاً، وعلى صالح العبادات تفقُّهاً وتخلُّقاً؛

6.8 ـ لا يكون «السِّراط/الصِّراط»، إذاً، إلّا واحداً ومُستقيماً لأنّه حبلُ اللّـه الممدود إلى عباده هُدًى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ﴾ [الأنعام: 153]. وما أشدّ طَيْش من ظنّ أنّ حكمة «التَّنوير» و«التَّحْرير» تقتضي أن يَصير «السِّراط/الصِّراط» مُتعدِّداً في «الدِّين الدُّنيويّ» ليكون «صُرُطاً [أو صِراطاتٍ] مُستقيمةً»[1]، كأنّ «الهداية» أصبحت شأناً بَشريّاً خالصاً ولم تَعُدْ من اختصاص اللّـه سبحانه ﴿قُل لِّلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُۚ يَهْدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: 142]، بل كأنّ «الاستقامة» لا تتمّ حقّاً إلاّ إذا تفرَّقتِ السُّبُل بالعباد وذهب بهم التّنازُع كل مذهب![2]

9 ـ «المُنْعَم عليهم» و«المغضوب عليهم» و«الضّالُّون»

أمام «الهُدى» الآتي (والمطلوب) من اللّـه لعباده، هناك ثلاث فئات: فئة «المُنْعَم عليهم» بأن هُدُوا إلى ﴿ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾، وفئة ﴿ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ (الذين أتاهم الهُدَى فكذّبوا به جُحوداً وظُلْماً) وفئة «الضالّين» (الذين صَعُب عليهم تمييز ﴿ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ من السُّبُل المُضِلَّة):

1.9 ـ هذه الآية تُبيِّن ﴿ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ بصفته مَطلب «الهداية» الذي يَستعين به «المُنْعَم عليهم» في عبادتهم لربِّ العالَمين. ولأنّ «المُنْعَم عليهم» هُم الذين هُدُوا إلى ﴿ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾، فإنّهم يَتميّزون عن ﴿ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ و﴿ٱلضَّآلِّينَ﴾ بحيث يَخرُجون منهم بما يُؤكِّد أنّ مَقام «المُنْعَم عليهم» يأتي أوّلاً، ويأتي بعده مَقام ﴿ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾، ثُمّ أخيراً مَقام ﴿ٱلضَّآلِّينَ﴾؛

2.9 ـ «المنعم عليهم» هُمُ الذين هَداهُمُ ربُّهم إلى ﴿ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾

---

(1) أُنظر: عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة: قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية، ترجمة أحمد القبانجي، منشورات الجمل، 2009.

(2) ينبغي أن يكون بيِّنا أنّ وحدةَ «الصِّراط»، بما هو الهُدى الإلٰهيّ المُتضمَّن أساساً في القُرآن والسنّة، لا تقتضي وحدةَ الاستقامة عليه؛ مِمّا يعني إمكان تعدُّد كيفيّات السَّيْر بين النّاس باعتبار خُضوعهم لشُروط هذا العالَم الدُّنيويّ في تعدُّدها وتغيُّرها وتناقُضها.

فاستقاموا كما أمروا: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَۚ وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقًا ۞ ذَٰلِكَ ٱلْفَضْلُ مِنَ ٱللَّهِۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ عَلِيمًا﴾ [النساء: 69 ـ 70]؛

3.9 ـ ﴿ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ هُم كلّ الذين أتاهم هُدى الله فأبَوْا إلاّ أن يُكذِّبوا به ظُلْماً وعدواناً. ويُعَدّ الذين لُعِنُوا من «اليهود» النّموذج التاريخيّ للمغضوب عليهم لقوله تعالى: ﴿[...]، مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَۚ أُوْلَٰٓئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [المائدة: 60]؛

4.9 ﴿ٱلضَّآلِّينَ﴾ هُم كل الذين طلبوا «الصّراط المُستقيم» فأضلّتهُم كثرةُ الشُّبُهات واتّبَعوا نوازع الأهواء. ويُعَدّ «النصارى» النّموزج التّاريخيّ للضالّين لقوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُواْ فِي دِينِكُمْ غَيْرَ ٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوٓاْ أَهْوَآءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّواْ مِن قَبْلُ وَأَضَلُّواْ كَثِيرًا وَضَلُّواْ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [المائدة: 77].

10 ـ و«الحمدُ للّـه» أوّلا وآخِـراً

بِناءً على ما سَلَف، يَتبيّنُ أنّ نصّ سُورة «الفاتحة» (المُكوَّن من واحد وثلاثين لفظاً فقط!) يَتضمّن من آيات «الإعجاز» ما ظلّ أُولُو الألباب يَجْهَدُون في ٱستقصائه على ٱمتداد أربعة عشر قرناً.

والجاحد وحده يُمكنه أن يَتردّد في الإقرار بأنّه نصٌّ بَيانيٌّ بديعٌ وخطابٌ حِكْمِيٌّ بَليغٌ. وعليه، فكلّ جاحد مُطالَبٌ بأن يُنجز تمريناً يَتمثّل في أن يُؤلِّف باللّسان العربيّ أو بغيره نصّاً يُعبِّر به عمّا يُضاهي كلَّ تلك المَعاني الجليلة في حُدود ألفاظٍ لا تزيد على ألفاظ «الفاتحة» وفي الوقت نفسه، تَفضُلُها بياناً وحكمةً! أمّا من أُوتيَ رُشْدَه، فلا يَمْلِك إلّا أن يَلْهَج لسانُه بـ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ أمام عِظَم ما أَسْبَغ عليه ربُّه من النِّعم التي ليس أهونَها ثُبوتُ وُجوده بين ﴿ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ بما هو «المخلوق» الذي سُوّيَ لكي يَسْمُو به وِجدانُه إلى «التّفكُّر»

و«التدبُّر»، و«العامل» الذي ٱبْتُلِيَ بالمُكابَدة في العاجلة عسى أن يَهتدي ـ بفضل ربِّه ـ إلى «الصِّراط المُستقيم» تعبُّداً وتَخلُّقاً.

وإنّ نصّاً أُريدَ له أن يَتنزّل حَمْداً مُتجدِّداً وذِكْراً مُتواصلاً لخليقٌ بأن يكون إعجازاً فاتِحاً لغيبِ «الوُجود» وإنجازاً مُحرِّراً لنوازع «الوِجْدان» بما لا قِبَل به لمُمْكناتِ الكلام البَشريّ بِشِعْره ونَثْره.

ولك أن تعجبَ، بَعْدُ، كيف أنّ «الجاحِدين» ـ رغم ترديدهم لقول «لا أحد يَمْلِك الحقيقة» ـ لا تَلْمَسُ لديهم إلّا ما يُشْعِركَ بأنّهم يُحْسنون الظَّن كثيراً بأنفسهم كأنّهم فعلاً أصحاب ﴿ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ أو أنّهم من يَستأثر بأمر «الهِداية» إليه. والحالُ أنّهم أشدُّ النّاس غفلةً حتّى في إطباقهم على ما يَعْلَمُونه من «ظاهر الحياة» أو ما يُزيِّن لهم من «باطن البَلاء»! ولأنّ لِلّـهِ في خلقه شُؤُوناً لا يُحاط بها عِلْماً، فليس بالوُسْع أن يُقال إلّا : ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ الذي هَدانا لشُكْره وذِكْره، وما كُنّا لنهتديَ لولا أن هَدانا ٱللّه.

وآخرُ دعوانا أن ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾.

ـ 12 ـ

أَحقّاً «حُريّة المُعتقَد والضّمير» لا شرعيّةَ لها في «الإسلام»؟

﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [هود: 118 ـ 119]

﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ وَلَتُسْـَٔلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: 93]

وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: 92]

الظّاهر أنّ الذين لهم مُشكلةٌ مع «الدِّين» كُلِّه ليسوا هُم وحدهم مَنْ يَظنّون أنّ «الإسلام» قائمٌ ضدّ «حُريّة المُعتقَد والضّمير»، بل هناك كثير من المُسلمين ـ المُجَهَّلين والمُضَلَّلين من طرف بعض أدعياء الفقه ـ يعتقدون، هُم أيضاً، أنّ إقرار ذلك الحقّ دُستوريّاً معناه تشريعُ الحقّ في «الإباحيّة» و«الردّة». فهل، حَقّاً، «الإسلام/الدِّين» لا يَقبل «حُريّة المُعتقَد والضَّمير» أمْ أنّ الأمر يَتعلّق، في الواقع، بسُوء نيّةٍ أو بإساءةِ فَهْمٍ لدى بعض النّاس مِمّن لهم مصلحةٌ فعليّةٌ في اعتباره كذلك؟

من المُسلِّم، الآن، أنّ «حُريّة المُعتقَد والضَّمير» تُعَدُّ أحدَ أهمّ «حُقوق الإنسان» في ظِلِّ مُجتمعاتٍ ما فَتِئَتْ تَفْقِد وحدتَها العَقَديّة والمذهبيّة (ورُبّما فَقَدتها إلى الأبد). ويُفهَم من هذا الحقّ أنّ كلَّ إنسان حرٌّ في أن يعتقد ما يشاء أو ألّا يعتقد أيّ شيءٍ، بعيداً عن أيِّ إكراهٍ أو تضييقٍ. كما يُفهم من منطوق «حريّة المُعتقَد والضَّمير» أنّ أيَّ إنسان له الحقّ في أن يُمارس دينَه أو مُعتقَده علانيّةً في ظلّ حماية القانون والدّولة، بحيث يجب ألّا يَتعرّض لأيِّ تمييز أو اضطهاد. فهل «حُريّةُ المُعتقَد والضَّمير»، بهذا المعنى، تتنافى مع صريح أُصول «الإسلام/الدِّين»؟

إنّ كلَّ من له أدنى اطّلاع على «القُرآن الكريم»، بصفته النّص المُؤسِّس والمُقدَّس في «الإسلام/الدِّين»، يَعرف أنّه كتابٌ يَتضمَّن نُصوصاً مُحْكَمةً وقَطْعيةً تُعبِّر دون لَبْس عن فحوى «حُريّة المُعتقَد والضمير»: فآيَةُ ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن﴾ [البقرة: 256] تَنُصّ ـ من خلال أداةِ «لا» التي تُعْرَف في نحو «لسان العرب» بأنّها «نافيةٌ للجنس» ـ على نَفْيِ أيِّ نوعٍ من أنواع «الإكراه في الدِّين»، فهي صيغةٌ عامّةٌ ومُطلَقةٌ؛ وكذلك آيةُ ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾ [يونس: 99] فيها استنكارٌ واضحٌ لفعلِ من تُحَدِّثه نفسُه بأن يُكره النَّاس على «الإيمان» بما يعتقده أو يَراهُ حَقّاً؛ وأيضاً آيةُ ﴿فَذَكِّرۡ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٞ لَّسۡتَ عَلَيۡهِم بِمُصَيۡطِرٍ﴾ [الغاشية: 22] فيها حَصْرٌ لوظيفةِ النّبيّ/الرّسول في الدّعوة والتّذْكير دون الطّمع في «السّيطرة» على النَّاس. وأكثر من هذا، فإنّ آيةَ ﴿وَقُلِ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ﴾ [الكهف: 29] وآيةُ ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦ تَذۡكِرَةٞۖ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا﴾ [المُزَّمِّل: 19] و[الإنسان: 29] وآيةُ ﴿إِنۡ هُوَ إِلَّا ذِكۡرٞ لِّلۡعَٰلَمِينَ لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَسۡتَقِيمَ﴾ [التكوير: 28] وآيةُ ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكُواْۗ وَمَا جَعَلۡنَٰكَ عَلَيۡهِمۡ حَفِيظٗاۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيۡهِم بِوَكِيلٖ﴾ [الأنعام: 107] وآيةُ ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ لِلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّۖ فَمَنِ ٱهۡتَدَىٰ فَلِنَفۡسِهِۦۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيۡهَاۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيۡهِم بِوَكِيلٍ﴾ [الزُّمَر: 41] كُلُّها بيِّناتٌ من الذِّكْر لا تَدَعُ فُسحةً أمام قارئ «القُرآن» للتّردُّد عن تأكيد أنّ

«الإيمان» شأنٌ فرديٌّ واختيارٌ شخصيٌّ يبقى حالُه بين مَشيئةِ العبد ومَشيئة ربّه ولا دَخَل لأحدٍ آخر به إلّا تذكيراً بالتي هي أحسن. ولهذا السَّبب حُرِّم الإسراع إلى «التَّكفير» تماماً كما حُرِّم السّعيُ وراء أسرار النّاس وعُيوبهم غِيبةً أو نميمةً أو تجسُّساً.

تلك هي رُوح «الإسلام/الدِّين» كما تَتجلّى في نُصوصه المُحْكَمة التي لا تقبل تأويلاً مُتَكلِّفاً ولا تقييداً مُخِلّاً. لكنّ «المُبْطِلين»، في ظلّ عجزهم عن استنباتٍ استدباريٍّ لـ«مَحاكم التَّفْتيش» في الواقع التاريخيّ للإسلام، سيُبادرون إلى الاعتراض بأمْرَيْن:

أوّلُهما: إنّ مبدأ ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ مبدأٌ نظريٌّ وعامٌّ لم يَكُنْ له أثرٌ حقيقيٌّ في حياة المُسلمين وتاريخهم (كأنّ المبدأ، عموماً، يجب أن يكون تفصيليّاً ومُنْتصِباً، من تلقاء نفسه، يَمشي في الواقع على قَدَمَيْن!)، وأنّ ثمّةَ آياتٍ وأحاديثَ أخرى تُقيِّد هذا المبدأ أو تَنْقُضه (مثلاً آيةُ ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍۚ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [التّوبة: 5]، وحديثُ «مَن بَدَّل دِينَهُ، فاقْتُلُوهُ!» [صحيح البُخاري: حديث 3017 و6922]).

والحالُ أنّ هذا الاعتراض لا يَستقيمُ أبداً. ذلك بأنّ الثّابت تاريخيّاً هو أنّ الرّسول (صلّى اللّهُ عليه وسلَّم) بَقِيَ، منذ أن أُمر بإعلان الدّعوة، يُبلِّغ رسالةَ «الإسلام» للنّاس مُرغِّباً وناصحاً لهم طوال ثلاثة عشر عاماً، فأُوذي وحُوصر وشُهِّر به إلى أنِ اضْطُرَّ هو وأصحابُه إلى الهجرة إلى الحبشة، ثُمّ إلى «يَثْرب» فراراً بدينهم؛ وفقط بعد هذا الظُّلْم كُلِّه أُذِنَ للمُسلمين في القتال دفاعاً عن أنفسهم وأموالهم ودينهم ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُۗ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًاۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحج: 39 ـ 40].

ومن أجل ذلك، فإنّ من يَزْعُم أنّ «الإسلام» قام منذ الأصل على السَّيف يُسْقِط المبدأ المُقوّم له (كونه دعوةً بالرِّفْق وبالتي هي أحسن) ولا يُبقي منه إلّا الاستثناء (اللُّجوء إلى القتال دَفْعاً للظُّلْم ورَدّاً على العُدْوان). وهذا دَأْبُ من يَبْتغونها عِوَجاً، الذين لا يُرْضيهم إلّا أن يكون «الإسلام» دينَ عُنفٍ وٱسترهاب (وهو ما ظَلّ يُردِّده كثيرٌ من المُستشرقين وبعض تلاميذهم)!

فأمّا آيةُ سُورة «التَّوْبة»، فقراءتُها في سياقها كافيةٌ لكلّ ذِي لُبٍّ ليَستَبِين أنّ الأمر بقتل المُشركين والكُفّار ليس عامّاً كأنّه مبدأ أو أصلٌ في «الإسلام/الدِّين»، وإنّما هو حُكْمٌ خاصٌ بأولئك الذين لا يَحترمون عُهودهم ولا يَتردّدُون عن مُحارَبة «الإسلام» و«المُسلمين»، وشاهدُه المُبين وُرودُ الاستثناء مُكرَّراً بالنِّسبة للمُعاهَدِين ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التّوْبة: 4] و﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [التّوْبة: 7] وتأكيدُ أنّه يجب أن يُخَلّى سبيلُهم طالما حَفِظوا عُهودَهم ولم يُظاهروا على مُحارَبة المُسلمين ﴿فَمَا ٱسْتَقَٰمُوا۟ لَكُمْ فَٱسْتَقِيمُوا۟ لَهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [التّوْبة: 7]. وأمّا حديثُ «مَنْ بَدَّل دِينَه، فاقْتُلُوه»، فمحكومٌ أوّلاً بالأصل العامّ، ثُمّ إنّه مردودٌ إلى المُمارَسة الفعليّة التي تُثْبِتُ أنّ الرّسول (صلّى اللّهُ عليه وسلّم) لم يَقتُلْ مُنافِقاً قطّ؛ فضلاً عن أنّ «تَبْديل الدِّين» لا يَنْحصرُ في تغيير المُعتقَد، بل قد يَشمل تغيير «الوَلاء» و«الطّاعة» (يَنسى كثيرون أنّ هذا ـ أيْ «الوَلاء» و«الطّاعة» ـ من معاني «الدِّين» الأساسيّة!). فهو، إذاً، حديثٌ لا يَنْقُض الأصل المُحْكَم ولا يُشرِّع إطلاقاً قتل من يَخْرُج من «الإسلام» إلى دينٍ آخر غيره، وإنّما يَنُصّ على قتل «المُرْتدّ» الخائن لجماعته والمُحارِب المُتعاوِن مع العدوّ.

ولقد عزّ «الإسلام» ديناً عالميّاً منذ قرون، فلا يُعْتدُّ ببضعةِ آحادٍ أو عشرات مِمّنْ يُمْكنُهم أن يكفُروا به فينتقلوا إلى الإيمان بغيره ﴿مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [المائدة: 54].

ومن ثَمّ، فإنّ المُسلِمَ العالِم بدينه لا يَملك أن يُنْكر «حُريّة المُعتقَد

والضَّمير»، لأنّ ربّ العالَمين لم يُكْرِهْ أصلاً عبادَه على الإيمان به، بل بَعث فيهم الأنبياء والرُّسل مُبشّرين ومُنْذِرين، وجعل خاتمهم مُحمّداً رسولاً مُصدِّقاً لمن خلا قبله من الرُّسل ومُصطفىً بصفته «نبيّ الرّحمة» للعالَمين جميعا ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا﴾ [سبأ: 28]؛ ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107]. فالنّاس، إذاً، قد خيَّرَهم ربُّهم وتَرَكهم يَكْدَحون كَدْحاً إلى يومِ لقائه، فلا يَحِقّ إطلاقاً لأحدٍ من دُون اللّـه أن يَستعبدهم فيُلْزِمهم بما لم يُلْزِمهم به ربُّهم سبحانه ﴿قَالَ يَٰقَوۡمِ أَرَءَيۡتُمۡ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٖ مِّن رَّبِّي وَءَاتَىٰنِي رَحۡمَةٗ مِّنۡ عِندِهِۦ فَعُمِّيَتۡ عَلَيۡكُمۡ أَنُلۡزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمۡ لَهَا كَٰرِهُونَ﴾ [هُود: 28].

وعليه، فإنّ «حُريّةَ المُعتقَد والضَّمير» أصلٌ مُقوِّم في دين «الإسلام» لا سبيل إلى إخفائه أو التّلاعُب به بحسب الحاجة. وإلّا، فإنّ نَفْيَه يُؤدّي إلى إبطال «الإسلام» نفسه الذي لا سبيل إلى قيامه، في الواقع، إلّا على أساس أنّ النّاس مَدْعُوُّون إلى الاختيار بإرادتهم بين الحقّ والباطل. وبالتالي، فإنّه لا يَصحّ في منطق الشَّرْع أن يكون المرءُ حُرّاً في الدُّخول إلى «الإسلام» وألّا يبقى كذلك إذَا شاء الخُروج منه فيما بعد، وهو ما يُؤكّد أنّ الإفتاء حديثاً بقتل المُرتدّ أقربُ إلى التّيه منه إلى الفِقْه!

ولأنّ «المُبْطِلين» لا يَلتفتون عادةً إلّا إلى ما استقرّ داخل أنفسهم، فإنّهم سيَمُرّون سريعاً على تأكيد أنّ ذلك الأمر قائمٌ في «الإسلام/الدِّين» بما هو نُصوصٌ مُحْكَمة ومُمارَسةٌ نبويّة نموذجيّة. ولن تراهُم إلّا مُنْزلِقين نحو الحديث عن «الإسلام/التّديُّن» في ارتباطه أساساً بالتّجْرِبة العَمَليّة للأفراد والمجتمعات بما هي تجربةٌ مشروطة تاريخيّاً وموضوعيّاً. وسيقولون، من ثَمّ، إنّ «الإسلام» لا يَحترم «حُريّة المُعتقَد والضَّمير» كأنّهم في سعيهم لردّه كدعوة دينيّة لا يَأْبَهُون للخلط بين «المِثال» الثّابت و«الواقع» المُتغيّر! وإنّهم ليَغْفُلون عن أنّ ما تُسوِّلُ لهم أنفسُهم إجراءَه على «الإسلام» يَصحّ، وَفْق منطقهم المغلوط، إجراؤُه على مبادئ «الحداثة» ذاتها مُمَثَّلةً في واقع الدُّول الدِّيمُقراطيّة الغربيّة التي لم تكتف بغزو القارات الثَّلاث واحتلالها واستتباعها سياسيّاً واقتصاديّاً وثقافيّاً، بل

واصلت نُزوعَها إلى التوسُّع والهيمنة عالمياً مُعتمِدةً على الكَيْل بمكيالين وضاربةً بـ«حُقوق الإنسان» عُرْضَ الحائط!

وفيما وراء ذلك، لا بُدّ من إدراك أنّ واقع المجتمعات الإسلاميّة شَهِد، منذ «الفتنة الكُبرى» بين أجيال الصّحابة والتّابعين، تعدُّداً عَقَديّاً واختلافاً فكريّاً ارتبط بنشأةِ «الفِرَق» السياسيّة (خوارج، وشيعة، ومُرجئة، إلخ.) التي ما لَبِثتْ أن تبلورت في صورةِ مذاهب «كلاميّة» و«فقهيّة» كان بينها من الخلاف الفكريّ بقدر ما كان بينها من النّزاع الدُّنيويّ والفُرْقة السياسيّة.

وهكذا، فعلى الرّغم من أنّ المطلوب دينيّاً إنّما هو أن تكون «أُمّةُ المُسلمين» واحدةً ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَأَنَا۠ رَبُّكُمۡ فَٱعۡبُدُونِ﴾ [الأنبياء: 92]، ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَأَنَا۠ رَبُّكُمۡ فَٱتَّقُونِ﴾ [المُؤمنون: 52]، فإنّ الدُّخول والاستمرار في دُوّامة «الفِتَن» يقُود إلى استبعاد تلك الوحدة العَقَديّة والدينيّة التي تفترض أن يكون «المُؤمنون» على قلبِ رجلٍ واحدٍ. ومن هُنا، يبدو أنّ الانتماءَ إلى «الإسلام/الدِّين» نفسَه لا يَتحقّق واقعيّاً إلّا على مُقتضى التّعدُّد والتّنوُّع الذي يجعل البناء العُمْرانيّ والحضاريّ لـ«الإسلام/الأُمّة» يَتِمّ في صورةِ «مجتمع مفتوح» يُتيح التّعايُش والتّعارُف بين كلّ الأعراق والأديان والثقافات. ولا يخفى، بهذا الخصوص، أنّ المجتمعات الإسلاميّة لم تحتفظ بطوائفها ومِلَلها فقط، بل راكمت من المَذاهب والطُّرُق ما يُعبّر عن رُوح «الإسلام/الدِّين» بقدر ما سَمحت بتمثُّلها شُروط الواقع المَعيش.

وفي جميع الأحوال، يَحسُن الانتباه إلى أنّ المُشكلة بالأساس ليست في إثبات «حُريّة المُعتقَد والضّمير» حقّاً مكفولاً لكلّ مُواطن تماماً كما انتهى النّاسُ إلى إقرارها في «الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان» (1948)، وإنّما هي في وُجود جهاتٍ عالميّةٍ ومَحليّةٍ تستغلّ ذلك الإقرار للمُساوَمة والابتزاز في ظلّ أنظمةِ حُكْم فاشلةٍ لا ترى فقط أنّ شرعيّتَها لا تَثْبُت إلّا باعتبار أنّها هي وحدها «حاميّة المِلّة والدِّين»، بل تعمل على استغلال الوُعّاظ والفُقهاء لتبرير سياساتها القائمة على «الاستبداد» و«الإفساد».

وإنّه لمن المُؤسف جدّاً أن يَنْخرط في «التّضليل»، بهذا الخصوص، كلٌّ من دُعاة «حقوق الإنسان» ودُعاة «حقوق المُسلمين» على السّواء، فتَجِدُ الأوّلين يَتباكَوْن ـ بمُناسبةٍ ومن دونها ـ على الوَضع الشّكْليّ لـ«حُقوق الإنسان»، وتجد الآخَرين يَتَلَكّؤون في الاعتراف اللّازم شَرْعاً بما أقرّه للنّاس جميعاً ربُّهم حتّى يكونوا مُسْلِمين طَوْعاً لا كَرْهاً!

وكما أنّ بعض «الإسلاميّين» (وبَلْهَ «الإسلامانيّين»[1]) مُخْطِئُون في ظنّهم أنّ إقرار «حُريّة المُعتقَد والضّمير» يَفْسح حصراً المجالَ لـ«الإباحيّة» و«الرِّدَّة»، فإنّ «العَلْمانيّين» واهِمُون جدّاً في طمعهم أن يُؤدِّي إقرارُ هذا الحقّ إلى خُروج النّاس من «الإسلام» أفواجاً بما يُمكّنُهم من تكثير أعدادهم بصفتهم حَمَلَةَ «التّنْوير» و«الحداثة» في مُحيط من الحُشود «الظّلاميّة». وإنّ الفريقَيْن كليهما لَيَنْسيَان أنّ «الدّوْلة الرّاشدة» لا تقوم فقط على إقرار مبدإ «حُريّة المُعتقَد والضّمير» (ضمن مجموع «حُقوق الإنسان» المُتعارَفة عالميّاً)، بل تعمل على توفير الشُّرُوط الموضوعيّة التي تَكْفُل للمُواطن أن يُميِّز ويَختار بين «الحَسن» و«القبيح» وبين «الحَقّ» و«الباطل».

وهكذا، وبخلاف ما يَظنُّه أدعياءُ «العَلْمانيّة» بين ظَهْرانَيْنا، فإنّه لا يكفي أن يُنَصّ دُستوريّاً على «حُريّة المُعتقَد والضّمير» حتّى يكون النّاس في مَأْمنٍ من الفتنة بالدِّين أو فيه، لأنّ مثل هذا التّنْصيص يُعَدّ ذَريعةً للإضرار بكلّ فئات «المَحْرُومين» و«المُفَرّغين» في ظلّ واقعِ السّياسات الفاشلة عالميّاً حيث لا يَضمن لهم نظام «الاقتصاد» من الوسائل ما يَفُكّ رِقابَهم من قُيود (وسُيوف) سُوق الشُّغْل والتّبادُل الحُرّ، ولا يُمكّنُهم نظامُ «التّعليم» من الأسلحة المُناسبة لمُقاوَمة «التّضليل» العموميّ سواء أكان من قِبَل من يرى أنّ «الإيمان» باللّه واجبٌ بلا

(1) لفظ «إسلامانيّ/إسلامانيّةٌ» مُولَّدٌ بالنّسب إلى اسم «إسلام» بواسطة لاحقة المُبالَغة «ـانيّ/ـانيّةٌ» للدّلالة على «كل ما له صلةٌ بالمُبالَغة في تصوُّر الإسلام أو العمل به». أمّا لفظ [«إسلامَويّ/إسلامويّةٌ»]، فلا تعليل له في نسق التّصريف العربيّ لأنّ إمكان «إسلاميّ/إسلاميّةٌ» يَمنعُه ولأنّ معنى المُبالَغة يُؤدّيه لفظ «إسلامانيّ/إسلامانيّةٌ».

«دليل» أمْ من طرف من يَزْعُم أنّ الأخذ بـ«العقل» و«العلم» يَفرض نفسَه بلا «إيمان». ولذا، فإن الدّولة لا يجب عليها فقط أن تحمي النّاس في مُمارَستهم لأيِّ دين أو تصوُّر يَختارونه، بل يجب عليها ـ أيضاً وبالأساس ـ أن تُمكِّنهم من امتلاك واستعمال أدوات الدِّفاع عن أنفسهم ضدّ أشكال «العُنف الرَّمْزيّ» في مجالٍ عُموميّ يُفترَض فيه أن يكون مفتوحا للجميع من دون تمييز أو تفضيل[1].

ولأنّ الأمر يَتعلَّق، في نهاية المَطاف، بمجتمعٍ يُراد له أن يكون حُرّاً ومفتوحاً، فإنّ تشريع «حُريّة المُعتقَد والضَّمير» من شأنه أن يَمنع «الإكراه» و«الاضطهاد»، ويُطْلَب من ورائه أن يُؤسِّس المجالُ العموميُّ برُمّته على النّحو الذي يجعل «حُريّة الفكر» و«حُريّة التّعبير» آليّتَيْن مُترابطتين بحيث لا تكون «المعقوليّةُ» تحُكماً أو تسيُّباً من دون قرينتها «المسؤوليّة» التي تفرض بناءها على «التّشارُك» و«التّفاوُض». ومن هنا، فإنّ قيام «الدّولة الرّاشدة» يُوجب إعمال سيرورة «التّرْشيد» بما هي نقلٌ عَمَليٌّ لـ«المعقوليّة» من مُستوى الامتياز النُّخبويّ إلى مُستوى «الاشتراك العُموميّ في الرُّشْد»، وأيضاً بما هي تفعيلٌ لـ«المسؤوليّة» كـ«مُعامَلة أخلاقيّة تشارُكيّة» (أيْ، بالتّحديد، كـ«مُخالَقة تعارُفيّة»).

وإذَا تبيّنَ أنّ «الإسلام/الدِّين» لا يَتعارض مع «حُريّة المُعتقَد والضَّمير» وأنّه يدعو إلى إقامة «الدّولة الرّاشدة» كسُلطات مُؤسَّسة شرعيّاً وقانونيّاً تعمل على تحرير «الفِكْرة» و«الدّعوة» وعلى حماية النّاس من الفتنة بالدِّين أو فيه، فإنّ ما ينبغي تبيُّنه كذلك هو أنّ الذين يَحرِصون على إظهار «الإسلام» كما لو كان ديناً قائماً على «الاضطهاد» و«الاستبداد» لا يفعلون ذلك إلّا لكي يَضمنوا ظُهورهم ـ في آنٍ واحدٍ ـ بصفةِ من يَستميت في النِّضال من أجل التّمْكين العُموميّ لـ«حُريّة المُعتقَد والضَّمير» وبصفة من يَتعرّض دَوْماً لـ«الاضطهاد» و«التّكفير» من قِبَل «جُمهور المُسلمين» و، بالأخص، على أيدي وبألسنةِ

---

(1) انظر الفصل الأخير من هذا الكتاب: في التّمْكين «الماديّ» للأمن «الرُّوحيّ».

«المُتطرِّفين» منهم الذين يُسَمُّون أنفسَهم «سَلَفيِّين» ويُسمِّيهم خُصومهم «أصوليِّين»!

وإنّ وُجود بعض جُهّالِ المُسلمين أو غُلاتهم، ممن يَرْفُضون «حُريّة المُعتقَد والضَّمير» ولا يَتردّدُون في إيذاء دُعاتها (بتكفيرهم أو مُقاضاتهم أو حتّى بالتّحريض على قتلهم)، لا يُبرر كل «التّضْليل» الذي يَتعاطاه أدعياء النِّضال الحُقوقيّ ولا يَكفي لنفي حقيقة أنّ «الإسلام» دينٌ يستنكر «الإكراه» بإطلاق ولا يَرضى لأتباعه التّلبُّس بجرائم الظُّلْم والعُدوان.

لكنْ، يَجدُر تأكيد أنّ من يتفانى في الظُّهور بمظهر «الضَّحيّة» بتهويل ذلك الانحراف يسعى، بالأحرى، لإثبات أنّ سبب مُعاناته ليس شيئاً آخر غير هذا «الإسلام» القائم جوهرُه، حَسَب زعمه، على «التّكْفير» و«اللّاتسامُح». ولا يخفى أنّ من كان ذاك شأنَه إنّما هو مُضلِّلٌ بامتياز، لأنّه في مسعاه ذلك لا يكاد يَهْتمّ إلّا بضمان مَصلحته الخاصَّة أو الفئويّة بأقلّ التّكاليف، بحيث لا تراه مُستعِدّاً للعمل على إثبات نفسه بالاجتهاد في بناء الشُّروط الموضوعيّة المُحدِّدة لقيام «التّرْشيد» كتوزيعٍ عادلٍ لوسائل مُمارَسة «المعقوليّة» والنّهوض بأعباء «المسؤوليّة»، وإنّما تجده يكتفي دَوْريّاً بإطلاق الفُقاعات وإثارة الزّوابع لِلَفْتِ الانتباه إلى شخصه وترسيخ فكرة أنّه لا سبيل للخلاص إلّا على أيدي أمثاله من حَمَلة «التّنْوير».

وكما أنّ «الإسلام» لا يَقبل النِّفاق، فإنّه أيضاً لا يخشى المُنافِقين مَهْمَا تكاثروا أو تكالبوا؛ ممّا يجعل العمل به وله بصفته «دينَ الحقّ» يُوجِب مُواجَهة أصناف «التّضليل» و«المُضلِّلين» تدبيراً عَمَليّاً بالحكمة ومُجادَلةً نَظَريّةً بالتي هي أحسن.

ـ 13 ـ

لا إكراهَ في الدِّين: قَبْلَ «الإسلام» وبَعْدَه!

﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّۚ فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 256]

﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِۚ وَيَجْعَلُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ * قُلِ ٱنظُرُوا۟ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ وَمَا تُغْنِي ٱلْءَايَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ﴾ [يونس: 99 ـ 100]

﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَٰكِن﴾ [النّحل: 106]

الذين يَنطلقون من مُسلَّمةِ أنّ «حقوق الإنسان»، كما صِيغتْ حديثاً قبل بضعة عُقود، تُمثِّلُ قطيعةً معرفيّةً وسياسيّةً بالنِّسبة إلى كلِّ ما سَبَقها دينيّاً وفلسفيّاً لا يَكتفون فقط بارتكاب مُغالَطةٍ منطقيّة (إيجابُ «الانفصال» حيث لا مَناص من إثبات «الاتِّصال»)، وإنّما يَجرُؤون على الوُقوع في مُفارَقةٍ تاريخيّة تتمثّل في رُجوعهم الاستدباريّ لمُحاكَمةِ كلّ «التُّراث» الفكريّ والدِّينيّ المُتعلِّق بالعصر الوسيط والعصر القديم كما لو كان تُراثاً يُعبِّر فقط عن طبائع «الاستعباد» ومَصائب «الاستبداد»!

ولذلك، فلا عجب أن تَجدهم يُصرُّون إصراراً على القول بأنّ نصّ ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ لا يُعبِّر عن رُوح «الإسلام/الدِّين» الذي يبقى ـ في ظنِّهم ـ نظاماً عَقَديّاً ومذهبيّاً قائماً على «الإكراه» قهراً وتسلُّطاً.

ومن لم يَجِدْ بُدّاً من الاعتراف بامتياز «الإسلام» على غيره، تَراهُ يَقْصُر دلالةَ ذلك النّصّ على حال النّاس قبلَ الدُّخول فيه أو حالةَ «أهل الكتاب» (اليهود والنّصارى) الذين كانوا يُجْبَرون ـ رغم ذلك ـ على دفع «الجِزْية» (للبقاء، في ظنِّه، على دينهم؛ وليس لحماية أنفسهم ومُمتلَكاتهم من دون المُشارَكة في الحرب!)، وإلّا فإنَّه لا يَتردّد عن القول بأنّ حُكم ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ قد نُسِخ بعد نُزول ما سُمِّي جِزافاً «آيةَ السّيف».

وإذَا كانت البداهةُ تَحْكُم بأنّ أمرَ القُلوب لا سبيل إليه ـ في الواقع ـ مَهْما تكُن سَطْوَةُ القهر والسُّلطان، فإنّ مُشكلةَ «حُريّة المُعتقَد والضّمير» لا يُمكن أن تُعالَج في «الإسلام» فقط بنفيِ أخْذِه بـ«الإكراه في الدِّين»؛ وإنّما لا بُدّ من تَبيُّن أنّ «رُوح الدِّين» ـ و، من ثَمّ، «رُوح الشّريعة» ـ لا تَنْفكُّ فيه عن الإيمان بأنّ اللّه ـ عزّ وجلّ ـ إنّما يَتعرَّفُ لعباده ابتداءً بأنّه «الرّحمان، الرّحيم» وبأنّه ﴿أَرۡحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾ [الأعراف: 151]؛ [يُوسف: 64 و92]؛ [الأنبياء: 83]، بل بأنّه سبحانه ﴿خَيۡرُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾ [المؤمنون: 109 و118] وأنّ ﴿وَرَحۡمَتِي وَسِعَتۡ كُلَّ شَيۡءٖۚ﴾ [الأعراف: 156] وأنّ «رَحْمَتَهُ سَبقَتْ نِقْمَتَهُ» ([البُخاري: 7553 و7554]؛ [مُسلم: توبة 14 ـ 16]) وبأنّه «لاَ تُنْزَعُ الرّحْمَةُ إلاّ مِنْ شَقِيٍّ» ([التّرمذي: بِرّ، 16]؛ [أحمد: 3، 301، إلخ.])، وأنّ سيِّد المُرسَلين ونبيّ «الإسلام» اُختُصّ بالرّحمة ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ ([الأنبياء: 107]. ومعنى هذا أنّ العذابَ لا يَحِقُّ إلّا على الظّالِمين وأنّ العقابَ جزاءُ المُجْرِمين!

ومن ثَمّ، فإنّ من مبادئ «فقه الشّريعة» (كما يُقرِّر علمُ «أُصول الفقه») أنّ «الحَرج مرفوعٌ شَرْعاً» ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ﴾ [المائدة: 6]؛ ﴿هُوَ ٱجۡتَبَىٰكُمۡ وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ﴾ [الحج: 78] وأنّ «الضّرورات تُبيح المحظورات» ﴿فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِۚ﴾ [البقرة: 173]؛ ﴿فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾

[النّحل: 115] وأنّ «الحُدود (العُقوبات) تُدْرَأُ بالشُّبُهات» («اَدْفَعُوا الحُدُودَ ما وَجَدْتُمْ لَها مَدْفَعاً.» [ابن ماجه: حدود، 5]؛

«اَدْرَؤوا الحُدودَ عَنِ المُسْلِمينَ مَا اسْتَطَعْتُمْ، فإنْ كَانَ لَهُ مَخْرَجٌ فخَلُّوا سَبيلَهُ، فَإِنَّ الإمامَ لأَنْ يُخطئَ في العَفْوِ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يُخطئَ في العُقُوبَةِ!» [التِّرمذي: حدود، 2])، وأنّ «الرِّفْق مطلوبٌ في كلِّ شيءٍ» («إنّ اللّـهَ يُحبُّ الرِّفْق في الأَمر كُلِّه.» [البُخاري: 6024]؛ «[...] إنّ اللّـهَ رفيقٌ يُحبّ الرِّفْق ويُعطي عليه ما لا يُعطي على العُنف.» [مُسلم: 2593]؛ [ابن ماجه: أدب، 9]؛ «إنّ الرِّفْق لا يكونُ في شيءٍ إلاّ زَانَهُ، ولا يُنْزَع من شيءٍ إلاّ شانَهُ.» [مُسلم: بِرّ، 78] [أبو داود: جهاد، 1]). وبالتالي، فهَيْهات أنْ يَستقيم ما يَبْتغيه «المُبْطلون» من جعل «الإسلام/الدِّين» قريناً لآفات «الإكراه» و«العُنف» و«التَّرْهيب» كما يَعِجّ بها واقعُ «التّديُّن» لدى العَوامّ والجُهلاء من المُسلمين فيُراد، من ثَمّ، إلصاقُها ظُلْماً وعُدواناً بـدين اللّـه!

وهكذا، فالثّابت في «الإسلام» أنّ «الدِّين» أصلُه «الاختيار» وأنّ «التّكْليف» لا يَكُون إلّا مع «الرُّشْد»، لأنّ «الإنسان» قد حَمَلَ الأمانةَ طَوْعاً ولم تُفْرَضْ عليه كَرْهاً ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: 72] وأنّ بني آدم قد كُرِّموا وفُضِّلوا على كثير من العالَمين ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: 70]. فلا أسخف، إذاً، مِمّا كان ولا يَزال يَلُوكه «أنصافُ الدُّهاة» من أنّ كرامةَ «الإنسان» وحُريّتَه لا تتحقّقان إلّا بنفي «الأُلوهيّة» إلحاداً أو إبطال «الدِّين» تَدْهيراً!

لقدِ اُعْتِيدَ أنْ يُعترَض على الشُّموليّة التّشريعيّة لمبدأ ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾ بنصٍّ قُرآنيٍّ [التّوبة: 1 ـ 15] وأيضاً، بنصَّيْن حديثيَّيْن («أُمرتُ أنْ أُقاتِلَ النّاسَ حتّى يَشهدوا أن لا إله إلاّ اللّـه وأنّ محمّداً رسول اللّـه، ويُقيموا الصّلاة ويُؤْتُوا الزّكاة؛ فإذَا فَعَلوا ذلك، عَصَموا منّي دماءَهم وأموالَهم؛ إلاّ بحقّ الإسلام وحسابُهم على اللّـه.» [البُخاري: 25؛ مُسلم: 21 ـ 22]؛ «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فاقْتُلُوه» [البُخاري:

3017، 6922]) كما لو أنّ «الإسلام» دينٌ لم يُفْرَض إلّا بقُوّة السّيف ولا يُمكن أن يَستمرّ إلّا بفعل «الإكراه» ومع «الاضطهاد».

لكنّ أيَّ تبيُّن جادٍّ يَقُود إلى أنّ القراءةَ النَّسَقيّة لنُصوص «القُرآن» و«الحديث» في سياقها تَرُدّ مثل ذلك الاعتراض وتُؤكّد، في المُقابل، أنّ مبدأ ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ أصلٌ مُقوّمٌ لشريعةِ «الإسلام» من دُون أيِّ تقييد أو تخصيص: إنّه حاكمٌ قبل الدُّخول في «الإسلام» وحتّى من بعد اعتناقه لمن شاء الخُروج منه!

وعلى الرَّغم من كلِّ التّبايُن الموجود بين المُفسّرين حول سبب نُزول آية ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ (أفِي الأنصار أمْ في رجلٍ أو امرأة ممَّن أرادوا إكراه أبنائهم على الدِّين) وتوجُّهها الحُكْميّ (خاصّة أو عامّة أو منسوخة أو مُحكَمة غير قابلة للنَّسخ)، فإنّ الرّاجح هو أنّ هذه الآية مُحْكَمةٌ وليست مَنْسوخةً بأيِّ حال (يقول ابن جرير الطَّبَري [224 ـ 310 هـ]: «وأنْكَرُوا أن يكون شيءٌ منها منسوخاً.»[1] أو «أنْكَر أن يكون منها شيءٌ منسوخٌ.»[2] وأنّ جُمهور المُفسّرين يُثْبت أنّ الدُّخول في «الإسلام» لا يَكُون بتاتاً بالإكراه والقهر.

ونجد، بهذا الصَّدد، أنّ الزّمخشري (467 ـ 538هـ) يقول: «﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾، أيْ لم يُجْرِ اللّـهُ أمرَ الإيمان على الإجبار والقَسْر، ولكنْ على التّمكين والاختيار، ونحوُه قولُه تعالى: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾ [يونس: 99]؛ أيْ لو شاء، لقَسَرهم على الإيمان؛ ولكنّه لم يَفعل وبَنى الأمر على الاختيار؛ ﴿قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾: قد تميّز الإيمان من الكفر بالدّلائل الواضحة [...]»[3]. ويقول ابن كثير (700

(1) أُنظر: ابن جرير الطبري، تفسير الطَّبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق محمود محمد شاكر ومراجعة أحمد محمد شاكر، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ج 5، ص. 414.

(2) أُنظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، 1422هـ/ 2001م، ج 4، ص. 553.

(3) أُنظر: جار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوّض، مكتبة العبيكان، ط 1، 1418هـ/ 1998م، ج 1، ص. 476.

ـ 774هـ) في تفسير تلك الآية: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾، أيْ لا تُكْرِهوا أحداً على الدُّخول في دين الإسلام، فإنّه بيِّنٌ واضحٌ، جَليةٌ دلائله وبراهينُه، لا يحتاج إلى أن يُكْرَه أحدٌ على الدُّخول فيه، بل من هداه اللّهُ للإسلام وشَرَح صدْرَه ونوَّر بصيرتَه دَخل فيه عن بيِّنةٍ؛ ومن أعمى اللّهُ قلبَه وخَتم على سمعه وبصره، فإنّه لا يُفيده الدُّخول في الدِّين مُكْرَهاً مَقْسُوراً.»[1].

ويقول الشيخ محمد عبده (1849 ـ 1905): «كان معهوداً عند بعض المِلل ـ لا سيّما النّصارى ـ حمل النّاس على الدُّخول في دينهم بالإكراه. وهذه المسألة ألصقُ بالسّياسة منها بالدّين لأنّ الإيمان هو أصل الدّين، وجوهره عبارةٌ عن إذعان النّفس، ويستحيل أن يكون الإذعان بالإلزام والإكراه، وإنَّما يكون بالبيان والبُرهان، ولذلك قال تعالى بعد نفي الإكراه ﴿قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾، أيْ قد ظهر أنّ في هذا الدِّين الرُّشد والهدى والفلاح والسّيْر في الجادّة على نُور، وأنّ ما خالفه من المِلَل والنِّحَل على غيٍّ وضلال.»[2]؛ ثُمّ عَقَّب قائلاً: «وَرَد بمعنى هذه الآية قولُه تعالى: [10: 99] ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾، ويُؤيِّدُهما الآيات الكثيرة النّاطقة بأن الدِّين هداية اختيارية للنَّاس تُفرَض عليهم مُؤيَّدة بالآيات والبيِّنات وأن الرُّسل لم يُبعَثوا جبّارين ولا مُسيطرين، وإنّما بُعثوا مُبشِّرين ومُنذِرين [...]. فقوله تعالى ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ قاعدةٌ كُبرى من قواعد دين الإسلام ورُكنٌ عظيمٌ من أركان سياسته، فهو لا يُجيز إكراه أحد على الدُّخول فيه ولا يسمح لأحد أن يُكره أحداً من أهله على الخروج منه. وإنّما نَكُون مُتمكِّنين من إقامة هذا الرُّكن وحفظ هذه القاعدة إذَا كُنّا أصحاب قوّة ومَنَعة نَحمي بها دينَنا وأنفسَنا ممّن يُحاول فتنَتنا

(1) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد السلامة، دار طيبة، [ط 1، 1418هـ/ 1997م]؛ ط 2، 1420هـ/ 1999م، ج 1، ص. 682.

(2) أُنظر: محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ط 2، دار المنار، القاهرة، 1366 هـ/ 1947م، ج 3، ص. 37.

في ديننا اعتداءً علينا بما هو آمنٌ أن تَعتدي بمثله عليه [؛] إذْ أُمِرْنا أن ندعو إلى سبيل ربّنا بالحكمة والموعظة الحسنة وأن نُجادل المُخالفين بالتي هي أحسن مُعتمدين على أن نُبيِّن الرُّشْد من الغيّ بالبُرهان: هو الصّراط المُستقيم إلى الإيمان، مع حريّة الدّعوة، وأمن الفتنة؛ فالجهاد من الدِّين بهذا الاعتبار، أيْ أنّه ليس من جوهره ومَقاصده، وإنّما هو سِياجٌ له وجُنّة. فهو أمر سياسيّ لازِمٌ له للضّرورة. ولا ٱلتفات لِمَا يَهْذي به العوامّ، ومُعلِّمُوهم الطَّغَام، إذْ يَزْعُمون أنَّ الدّين قام بالسَّيف وأنّ الجهاد مطلوبٌ لذاته، فالقُرآن في جملته حجّة عليهم.»[1].

ونجد سيّد قطب (1906 ـ 1966) ـ وهو الذي صار يُعدّ زعيماً للتّطرُّف الاسترهابيّ! ـ يقول في تفسيره لآيةِ ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾: «إنّ قضيَّة العقيدة ـ كما جاء بها هذا الدِّين ـ قضية اقتناع بعد البيان والإدراك؛ وليست قضيَّة إكراه وغَصْب وإجبار. ولقد جاء هذا الدّين يُخاطب الإدراك البشريّ بكلّ قُواه وطاقاته. يُخاطب العقل المُفكِّر، والبداهة النّاطقة، ويُخاطب الوجدان المُنفعل، كما يُخاطب الفطرة المستكنّة. يُخاطب الكيان البشريّ كلّه، والإدراك البشري بكل جوانبه؛ في غير قهر حتّى بالخارقة الماديَّة التي قد تُلجِئ مُشاهِدَها إلجاءً إلى الإذعان، ولكن وعيه لا يَتدبّرها وإدراكه لا يَتعقّلها لأنّها فوق الوعي والإدراك. وإذا كان هذا الدِّين لا يُواجه الحسّ البشريّ بالخارقة الماديّة القاهرة، فهو من باب أَوْلى لا يُواجهه بالقوة والإكراه ليَعتنق هذا الدِّين تحت تأثير التّهديد أو مُزاولة الضَّغط القاهر والإكراه بلا بيان ولا إقناع ولا اقتناع. وكانت المسيحيَّة ـ آخر الدِّيانات قبل الإسلام ـ قد فُرضت فرضاً بالحديد والنَّار ووسائل التّعذيب والقمع التي زاوَلتها الدَّولة الرُّومانيَّة بمجرد دخول الإمبراطور قسطنطين في المسيحيَّة. [...]. فلمّا جاء الإسلام عقب ذلك جاء يُعلن ـ في أوّل ما يُعلن ـ هذا المبدأ العظيم الكبير: ﴿لَآ

---

(1) المرجع السابق نفسه، ج 3، ص. 38 ـ 40.

إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّۚ﴾ وفي هذا المبدأ يتجلّى تكريم الله للإنسان؛ واحترام إرادته وفكره ومشاعره؛ وترك أمره لنفسه فيما يختصّ بالهُدى والضَّلال في الاعتقاد؛ وتحميله تبعةَ عمله وحساب نفسه. وهذه هي أخصّ خصائص التحرُّر الإنسانيّ[،] التحرُّر الذي تُنكره على الإنسان في القرن العشرين مذاهب مُعتسِّفة ونُظُمٌ مُذلّة؛ لا تسمح لهذا الكائن الذي كرّمه الله ـ باختياره لعقيدته ـ أن يَنطوي ضميرُه على تصوُّر للحياة ونُظُمها غير ما تُمْليه عليه الدَّولة بشتّى أجهزتها التَّوجيهيّة، وما تُمليه عليه بعد ذلك بقوانينها وأوضاعها؛ [...] إنّ حريّة الاعتقاد هي أُولى حقوق «الإنسان» التي يَثْبُت بها وصف «الإنسان». فالذي يَسلُب إنساناً حريّة الاعتقاد، إنّما يَسلُبه إنسانيّته ابتداء[.] ومع حريّة الاعتقاد حريّة الدعوة للعقيدة، والأمن من الأذى والفتنة[،] وإلّا فهي حريّةٌ بالاسم لا مدلول لها في واقع الحياة. [...]. والتّعبير هنا يَرِد في صورة النّفي المُطلَق: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [،] نفيُ الجنس كما يقول النّحويون[،] أيْ نفي جنس الإكراه. نفي كونه ابتداءً. فهو يستبعده من عالم الوُجود والوقوع، وليس مجرَّد نهي عن مُزاوَلته. والنّهي في صورة النّفي ـ والنّفي للجنس ـ أعمق إيقاعاً وآكد دلالةً.»[1].

ويأتي محمَّد الطّاهر ابن عاشور (1879 ـ 1972) فيُقرِّر: «ونفيُ الإكراه خَبرٌ في معنى النّهي، والمُراد نفيُ أسباب الإكراه في حكم الإسلام، أيْ لا تُكرهوا أحداً على اتّباع الإسلام قَسْراً، وجِيء بنفي الجنس لقصد العُموم نصّاً. وهي دليلٌ واضحٌ على إبطال الإكراه على الدِّين بسائر أنواعه، لأنّ أمر الإيمان يَجري على الاستدلال، والتّمكين من النّظر، وبالاختيار. وقد تقرّر في صدر الإسلام قتال المُشركين على الإسلام، وفي الحديث: «أُمِرْتُ أَنْ أُقاتِلَ النّاسَ حتّى يَقُولوا لا إلٰه إلاّ اللّه، فَإِذَا قالوها عَصمُوا منّي دِمَاءَهم وأموالَهم [؛] إلاّ بِحقِّها»[2]. ولا جائزٌ أن

---

(1) أُنظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، [ط 1، 1972]؛ ط 32، 1423 هـ/ 2003م، مجلد 1؛ ص. 291.

(2) سبق تخريجه في صفحة (133).

تكون هذه الآية نَزَلت قبل ابتداء القتال كلّه، فالظّاهر أنّ هذه الآية نَزلت بعد فتح مكّة [...]»[1]. (ويُلاحَظ أنّ إيراد ابن عاشور لآراء السَّلَف المُتباينة بعد رأيه هذا لم يَكُن إلّا للاستئناس بها، كما ينبغي أن يُلاحَظ أنّ عبارتَه «وقولُه ﴿قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾ واقعٌ مَوْقعَ العلّة لقوله ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾، ولذلك فُصِلَت الجملة.» تُعَدّ تأكيداً لكون الآية الكريمة من المُحْكَم العامّ الذي لا يَصحّ أن يَجريَ عليه النَّسخ تماماً كما سبق أن بيّنَه الطّبريّ).

وعليه، فكلُّ من ذهب ولا يزال إلى أنّ آية ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ قد نُسخت أو خُصّصت يَغْفُل عن أمرين أساسيَّيْن: أوّلُهما عُموم الصِّيغة فيها («لا» النّافية للجنس: نفيٌ لكلّ أنواع الإكراه)، وثانيهما بيان العلّة من نفي الإكراه في الدِّين (تبيُّن الرُّشد من الغيّ: ظُهور الإسلام وانتصاره على الشِّرْك وغيره من المِلَل؛ وإنّ الآيات التي بعدها [البقرة: 257 ـ 260] لتُؤكّد هذا الأمر بما لا يُنْكره إلّا جاهل أو جاحد: «إبراهيم» في مُحاجَّته عن ربّه ومَثَلُ الذي ذَهب مُتسائِلاً عن البَعْث والنُّشور!).

وأخيراً، لعلّ في تعقيب المُستعْرِب الفرنسيّ جاك بيرك (1910 ـ 1995)، ضمن ترجمته للقُرآن، على آية ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ خيرَ بيان يُقرِّر تلك الحقيقة، إذْ يقول: «يُستَشفّ تقدُّم الوحي الجديد، في اتّجاه العقل والحرّيّة، من هذه الآية، وهو ما أتَى بيانُه مُباشَرةً بعد آية الكُرسيّ»[2].

وفيما وراء ذلك، فإنّ هناك من دَرس موضوع حُرّيّة الاعتقاد في «الإسلام» وانتهى إلى تأكيد أنّ مبدأ ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ أصلٌ شرعيٌّ مُحْكَمٌ

---

(1) أُنظر: محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية، للنشر، تونس، 1984، ج 3، ص. 26.

(2) النّص الفرنسيّ الأصليّ هو:

«Le progrès de la nouvelle révélation, dans le sens de la raison et de la liberté, ressort de ce verset, lequel est mis en évidence, venant tout de suite après le verset du Trône». Cf. Jacques Berque, *Le Coran : Essai de traduction,* édition revue et corrigée, éditions Albin Michel, Paris, 1995, p. 63, note v 256.

ومبدأ عامٌ حاكمٌ. ويَجدُر، بهذا الخصوص، ذكر عمل عبد الرحمن حللي في كتابه «حريّة الاعتقاد في القرآن الكريم: دراسة في إشكاليات الردّة والجهاد والجزية»، حيث يَستخلص قائلاً: «إنّ ما قدَّمناه في دراستنا لآية ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ والآيات المؤصِّلة لحرية الاعتقاد، ولموضوع الردَّة كما عَرَض له القرآن، يُؤكّد لنا عُموم النّهي عن الإكراه في الدِّين بما يَشمل المُرتدّ الذي يَكفُر بعد الإسلام، إذْ علّة نفي الإكراه مُتحقِّقةٌ فيه، فقد تبيَّن الرُّشد من الغيّ بالنِّسبة له؛ كما أنَّ نُصوص القرآن، التي تحدَّثت عن الكفر بعد الإيمان لا تُساعد على القول بقتل المُرتدّ[،] بل تُؤكّد العكس فنجد الذين كفروا بعد إيمانهم أناساً يعيشون بين المُسلمين على كُفرهم الجديد وربّما أسلموا ثُمّ عادوا إلى الكفر واستمرّوا عليه وازدادوا فيه. إلّا أنَّ ما نجده من نصوص في السنَّة، وما أوضحناه من اتِّجاهات في التَّعامُل مع موضوع الردَّة، وما نجده في المُصنّفات القديمة منذ القرن الخامس الهجري من أنَّه لم يقع في شيء من المُصنّفات المشهورة أنَّ النّبيَّ صلى الله عليه وسلم عاقب مُرتدّاً أو زنديقاً بالقتل [...]، وما يُؤكّده الباحثون من أنَّ ألفاظ الردَّة التي وردت على لسان المُؤرّخين والتي عبَّروا بها عمّا حدث من بعض الأعراب في صدر خلافة الصِّدِّيق ـ رضي الله عنه ـ لا تعني الكُفر المُخْرِج عن المِلَّة لوُرود نُصوص أُخرى تُثبت الإيمان لأصحاب هذه الأعمال التي وُصفت بالرِّدَّة، [...]. وإذَا تبيَّن لنا شُمول حرّيّة الاعتقاد لِما بعد الإسلام، فلا بُدّ من التّنويه لأمر مُهمّ هو أنَّ عدم تجريم من يُغَيِّر مُعتقدَه إلى غير الإسلام لا يَعني عدم تحريم ذلك إذَا ما كان عبثاً أو غير مُؤسَّس على فكر جادٍّ؛ فليس كلُّ ما يُعتبر مُحرَّماً في الإسلام يُعتبر جريمةً يُعاقَبُ عليها الفرد، فالتّجريم له عقوبتان دنيويّة وأُخرويّة، أما التّحريم فهو فيما بين العبد وربّه. وبالتَّالي فلا يَلزم من حريّة الاعتقاد إباحة الكفر أو الباطل أو الخروج من الإسلام، وإنّما المقصود هو رفع سلطان البشر عن التدخُّل في مُعتقدات النّاس والمُحاسبة عليها، وترك ذلك إلى ربّ العباد، إذْ هو الوحيد الذي يَعلم بأسرارهم [...]. وعليه فالردّة عن الإسلام [أيْ الكفر بعد الإيمان]

لا تُوجب قتل المُرتدّ، وإنّما يَترتّب عنها حرام يقع فيه هذا الذي كفر، وهو اتّجاهٌ تَدعمه الآيات القرآنيّة المُؤصِّلة لحرية الاعتقاد، ويُؤيِّد ما اتّجهنا إليه الشّرطُ الذي وَافق عليه النبيُّ صلّى الله عليه وسلّم في صُلح الحُديبيّة من أنّه إذَا أسْلَم مُشركٌ يُعاد إلى قُريش وإذَا ارتدّ مُسلم لا يُعاد إلى المُسلمين [...].»[1].

كما نجد أنّ طه جابر العلواني قام في كتابه «لا إكراه في الدِّين: إشكالية الرِّدّة والمُرتدِّين من صدر الإسلام إلى اليوم»[2] بتناوُل مُشكلة «الردّة» من جهة حقيقتها في «القُرآن» وحُكم المُرتدّ في السُّنَّة والفقه، حيث يرى أنّ «المُرتدّ مُتوعَّدٌ بالعقاب الأُخرويّ دون ترتيب عقوبة دنيويّة على فعله. ومن الآيات الصريحة في هذا قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ ثُمَّ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ ثُمَّ ٱزْدَادُوا۟ كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًۢا﴾ [النّساء: 137]. فكلُّ هذه الآيات صريحةٌ لم تَذْكُر مرّة واحدةً حدّاً للرّدّة أو عقوبة دنيويّة لها، لا إعداما ولا دون ذلك؛ لأنّ حاكميّة القرآن حاكميّةُ تخفيف ورحمة، وحاكميّة تقرير لحريّة العقيدة وحمايتها وحفظها، وحاكميّة تُؤكّد أنّ الإيمان والكُفر شأنٌ قلبيٌّ بين العبد وربّه، وأنّ العقوبة على الكفر والرّدّة بعد الإيمان إنّما هي عقوبة أُخرويّة موكولة لله ـ تبارك وتعالى ـ وهو ـ سبحانه ـ صاحب الحقّ الأخير والأوّل في هذا الأمر، وأنّ أمر التّوبة عن الرّدّة، والرّجوع عنها بعد السُّقوط فيها، وقَبُولها وعدم قَبُولها، كلُّ ذلك شأنٌ إلهيٌّ بين الله وعباده لا شأنَ للحاكمين أو غيرهم فيه ما دام لم يَقترن بشيءٍ آخر.» (ص. 95). ويَختم العلواني دراسته بتأكيد «أنّ الإنسان المُكرَّم المُستخلَف المُؤتَمن أكبر عند الله وأعزّ من أن يُكلِّفه ويَسلُب منه حريّة الاختيار، بل إنّ جوهر الأمانة التي حَمَلها، والتي استحقّ بها القيام بمُهمّة الاستخلاف، إنّما يقوم على حريّة

(1) أُنظر: عبد الرحمن حللي، حرية الاعتقاد في القرآن الكريم: دراسة في إشكاليات الردّة والجهاد والجزية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط 1، 2001، ص. 126 ـ 128.

(2) أُنظر: طه جابر العلواني، لا إكراه في الدِّين: إشكالية الرِّدّة والمُرتدِّين من صدر الإسلام إلى اليوم، دار الشروق، [ط 1، 2003]؛ ط 2، دار الشروق والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1427هـ/ 2006م.

الاختيار التامّة الكاملة: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: 256]، ﴿وَمَآ أَنتَ عَلَيۡهِم بِجَبَّارٖۖ﴾ [ق: 45]، ﴿لَّسۡتَ عَلَيۡهِم بِمُصَيۡطِرٍ﴾ [الغاشية: 22]، ﴿فَإِنَّمَا عَلَيۡكَ ٱلۡبَلَٰغُ وَعَلَيۡنَا ٱلۡحِسَابُ﴾ [الرعد: 40]، ﴿أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾ [يونس: 99]، ﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ﴾ [الكهف: 29] [؛] وبالتّالي فإنّه لا يُمكن أن يُقرِّر القُرآن المجيد فيما يزيد عن مائتي آيةٍ من آيات الكتاب الكريم حرّيّة الاختيار، ثمّ يُعاقب بتلك العقوبة الصّارمة من مارس تلك الحرّيّة ـ دون أن يعتدي على أحدٍ سوى نفسه، أو يرتكب آيّة جريمةً أخرى مُصاحِبة لتلك الضّلالة البَشعة التي سقط فيها. كما تَبيَّن لنا من خلال البحث أنّ فُقهاءنا الكرام الذين ذهبوا إلى إثبات هذه العقوبة قامت في أذهانهم تلك المُلازَمة القائمة على الأغلب المُشاهَد في عصورهم: من أنّ الرِّدّة الدِّينيّة كثيراً ما تكون ثمرةَ تحوُّلٍ شاملٍ لدى الإنسان عن الوَلاء للأُمّة، والقَبُول بنظامها، واحترام شرائعها، والانتماء إليها ثقافياً وحضارياً، والخضوع لقوانينها ونُظمها، ثمّ يجعل، بعد ذلك الفِصام، البعد عن الدّين والكفر به بمثابة الإعلان عن القطيعة التامّة [عن] كلِّ ما يقوم عليه كيان الأمّة التي كان ينتمي إليها. ولذلك قد ذهبوا إلى إقرار ذلك الحدّ وتلك العقوبة. أما لو أنّ الأمر أُخذ على أنّه مجرّد تغيُّر في الاعتقاد (كليّ أو جزئيّ)، من غير أن تَصحبه جرائم أُخرى، فما كان من المُمكن أن يقولوا بهذه العقوبة التي ناقشنا كلَّ ما يَتعلّق بها، وما استُدلّ به عليها من أدلّة وأمارات تؤدّي إلى بَرْد اليقين بأنّ شريعةَ التّخفيف والرّحمة، ورَفْع الحرج، وتكريم الإنسان، واحترام حرّيّته وصيانتها، والمُحافظة عليها واعتبارها من ضرورات التّزكية، أسمى من أن تضع عقوبةً دُنيويّةً تَبلُغ مستوى القتل على مُمارَسة تلك الحريّة.» (ص. 175 ـ 176).

ومن أجل ذلك كلِّه، فإنّ كثيرين مِمّن يَحتجّون بحديث «**أُمِرتُ أَنْ أُقاتِلَ النّاسَ حتّى يَشهَدوا أَنْ لاَ إلهَ إلاّ اللّـه وأنّ مُحَمَّداً رسول اللّـه، ويُقِيمُوا الصَّلاةَ ويُؤْتُوا الزَّكَاةَ؛ فإِذَا فَعَلوا ذٰلِكَ، عَصَموا منّي دِمَاءَهم وَأَموالَهم؛ إلاّ بِحَقِّ الإسْلاَمِ وَحُسَابُهم عَلىٰ اللّـه.**» ([البُخاري: 25؛ مُسلم: 21 ـ 22]) يَفُوتهم ـ كما أكدّ ابن حجر العسقلاني مُتابِعاً ابن دقيق العيد ـ أنّ الأمر فيه يَتعلّق بـ«المُقاتَلة»

وليس إطلاقاً بـ«القتل» (نصّ الحديث «أُمِرْتُ أن أُقاتل» وليس «أُمرتُ أن أَقْتُل»!)، حيث يقول الإمام أحمد بن حجر العسقلاني في شرحه للحديث: «وقد أَطْنَب ابن دقيق العيد في شرح العُمْدة في الإنكار على من استدلّ بهذا الحديث على [قتل تارك الصَّلاة]، وقال لا يَلْزم من إباحة المُقاتَلة إباحة القتل، لأنّ المُقاتَلة مُفاعَلةٌ تستلزم وُقوع القتال من الجانبين، ولا كذلك القتل. وحَكى البيهقيّ عن الشّافعيّ أنّه قال: ليس القِتال من القتل بسبيلٍ، قد يَحِلّ قتالُ الرَّجل ولا يَحِلّ قتلُه»[1].

وهكذا، فإنّ الأمر بقتل من ٱرتدّ عن دينه («مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ، فاقْتُلُوه» [البُخاري: 3017، 6922]) لا يُفْهَم إلّا بناءً على ذلك التّوجيه الخاصّ: ما كان الأمرُ بقتل المُرتدّ عن دينه إلّا لأنّه يدخل في فئة المُقاتِلين أو المُحارِبين (أوْرَد البُخاري الحديث ابتداءً في باب «الجهاد والسِّيَر»، ممّا يُشير إلى أنّ «الأمر بقتل المُرتدّ» مُترتِّب على دُخوله في نطاق العدوّ المُقاتِل والمُحارِب، وهو ما يُؤكِّده حديث «لاَ يَحِلّ دَمُ ٱمْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَـهَ إلاّ اللّه وأَنِّي مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللّه إلاّ بإِحْدَىٰ ثَلاَثٍ: النَّفْسُ بالنَّفْسِ، والثَّيِّبِ الزّاني، والمَارِق مِنَ الدِّينِ التَّارِكُ الجَمَاعَة.» [البُخاري: 6878]، وعند مُسلم: «[...]، والتّارِكُ لِدِينِهِ المُفارِق لِلْجَمَاعَة.» [مُسلم: 1676] !).

ومن الثّابت أنّ من كان يَرْتَدُّ قديماً عن دينه يَصير في حُكْم العدوّ أو المُتعاوِن مع العدوّ، من حيث إنّه يَستبدل بطاعةِ قومه الأوائل ووَلائه لهم طاعةَ غيرهم ممّن هُم على دينه الجديد (ولا يزال هناك، حتّى في الدُّول الدِّيمُقراطيّة، من يَنْظُر للمُخالِف في «الدِّين» بصفته أقرب إلى العدوّ منه للمُواطن المُوالي لبني وطنه، خصوصاً حينما يَتعلّق الأمر في سياسة الدَّولة بمُعاداة أو مُحارَبة من يُشاركونه في الانتماء الدِّينيّ دون الانتماء الوطنيّ!).

---

(1) أُنظر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار السلام، الرياض، ط 1، 1421هـ/ 2000م، ج 1، ص. 104.

ومن هُنا، فإنّ قتل المُرتدّ له نفس علّة قتل الخائن لأُمّته ووطنه بما يَعني أنّ انتفاء هذه العلّة يمنع من قتل المُرتّد عن دينه. ولا يَخفى، بالتّالي، أنّه في «الدّولة الرّاشدة» لا يكون الوَلاء للدّولة على أساس الاشتراك في الدِّين، وإنّما على أساس «المُواطَنة» بما هي اشتراكٌ في الوطن يُحدَّد قانونياً كمُساواة في الحقوق والواجبات، مِمّا يقتضي أنّ «الدِّين» بالأساس لا يكون أبداً «دينَ الدّولة» بحيث تَفْرِضه على المُواطنين اعتقاداً وتعبُّداً، بل «الدِّين كُلُّه للّـه» فلا تجوز الفتنة به أو فيه عُدْواناً وتسلُّطاً، ولا يَصحّ الوَلاء في الدِّين إلّا أُخوّةً إيمانيّةً واجتماعيّةً مِهمازُها التّواصي بالحقّ والصَّبْر ومعيارها التّعاوُن على البِرّ والإحسان.

إنّ ما يجعل «الإسلام» قائماً على مبدأ ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ هو كونُه يَتحدّد دينياً بأنّه «إسلامُ الوَجْه طوْعاً لربِّ العالَمين» بحيث لا يَصحّ أن يكون الدُّخول فيه كَرْهاً أو يكون الخُروج منه ٱرتداداً حدُّه القتل. فـ«الإسلام/الدِّين» توجُّه خُلُقيّ ورُوحيّ تُجسِّدُه آياتُ «الذِّكْر الحَكيم» قُرآناً يُتْلَى بلاغاً مُبيناً ودعوةً بالتي هي أحسن لمن شاء من النّاس: ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكُواْۗ وَمَا جَعَلۡنَٰكَ عَلَيۡهِمۡ حَفِيظٗاۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيۡهِم بِوَكِيلٖ﴾ [الأنعام: 107]؛ ﴿فَإِنۡ أَعۡرَضُواْ فَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ عَلَيۡهِمۡ حَفِيظًاۖ إِنۡ عَلَيۡكَ إِلَّا ٱلۡبَلَٰغُۗ﴾ [الشّورى: 48] ﴿وَقُلِ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ إِنَّآ أَعۡتَدۡنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا﴾ [الكهف: 29]؛ ﴿فَذَكِّرۡ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٞ لَّسۡتَ عَلَيۡهِم بِمُصَيۡطِرٍ﴾ [الغاشية: 21 ـ 22]؛ ﴿فَإِنَّمَا عَلَيۡكَ ٱلۡبَلَٰغُ وَعَلَيۡنَا ٱلۡحِسَابُ﴾ [الرّعد: 40].

ولأنّ الجاهل أو الجاحد هو وحده من لا يُبالي إذْ يُنْكر ذلك، فإنّ الأكيد هو أنّ إقامة «الدّولة الرّاشدة» عدلاً مُنْصفاً وحُريّةً مُكرِّمةً لجميع المُواطنين لا تكون من دون ترشيد «الدّعوة» في المجال العموميّ حتّى لا تبقى ثمّةَ فُسحةٌ لإتيان شيءٍ من الفتنة «باسم الدِّين» (ولا، بالأحرى، «باسم العِلْم»). وإنّ ٱتّفاق دُعاة «الإسلامانيّة الجامِعة» (كإرادةٍ لفرض «الإسلام/الدِّين» عمومياً) وأدعياء «العَلْمانيّة المانِعة» (كإرادةٍ لمنع «الإسلام/الدِّين» عُمومياً) على ردّ ذلك المبدأ ليُعَدّ أكبر دليل على أنّ حقيقة «الإسلام» لا يُقرِّرُها أصحابُ

الأهواء، بل إنّ ٱتّفاقَهم ذاك لا يُفيد إلّا أنظمة «الاستبداد» التي تتوسّل «الإسلام» كاحتياطيّ معنويّ لاستجلاب ما يُؤسّس أو يُعزّز مَشروعيّتَها المُغتصَبة فترى خُدّامَها يَتفانون، بوعي أو من دُونه، في استبعاد الإقرار الدُّستوريّ لـ«حُريّة المُعتقَد والضّمير» بدعوى الدِّفاع عن «الإسلام»!

والحال أنّ «حُريّة المُعتقَد والضَّمير» أصلٌ شَريعيٌّ بيّنٌ يُقرّرُ حقّاً طبيعيّاً ويُؤكّد أنّ «الإسلام» ليس فقط ديناً قائما على مبدأ «لا إكراهَ في الدِّين»، بل إنّه شريعةٌ لا قيام للحريّة نفسها إلّا بها في المدى الذي يُمثّل «العدلُ» ـ بما هو الأساس الموضوعيّ لقيام «الحُقوق» ـ أحد الأُصول الكُبرى في «الشّريعة». وعليه، فـ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ قبل الدُّخول في «الإسلام» وبعد الدُّخول فيه على النّحو الذي يُوجب كفالةَ حقّ الارتداد لكلّ مُسلم أراد أن يَترُك «الإسلام» كُفراً بَواحاً به أو إلحاداً مُنكِراً لربِّ العالَمين، بالقدر نفسه الذي يجب ضمان «الأمن الرُّوحيّ» للمُؤمنين تمكيناً ماديّاً وموضوعيّاً لحُقوقهم الأساسيّة. ولا سبيل من دُون ذلك لتخليص «الإسلام» من جَرائر كل الذين يَختفون وراء قناع «الإسلام المَظهَريّ» نفاقاً وتضليلاً. ﴿وَلَا يَحۡزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡكُفۡرِۚ إِنَّهُمۡ لَن يَضُرُّواْ ٱللَّهَ شَيۡـٔٗاۚ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَلَّا يَجۡعَلَ لَهُمۡ حَظّٗا فِي ٱلۡأٓخِرَةِۖ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۞ إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلۡكُفۡرَ بِٱلۡإِيمَٰنِ لَن يَضُرُّواْ ٱللَّهَ شَيۡـٔٗا وَلَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٞ ۞ وَلَا يَحۡسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّمَا نُمۡلِي لَهُمۡ خَيۡرٞ لِّأَنفُسِهِمۡۚ إِنَّمَا نُمۡلِي لَهُمۡ لِيَزۡدَادُوٓاْ إِثۡمٗاۖ وَلَهُمۡ عَذَابٞ مُّهِينٞ ۞ مَّا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ عَلَىٰ مَآ أَنتُمۡ عَلَيۡهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلۡخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِۗ [...]!﴾ [آل عمران: 176 ـ 179].

ـ 14 ـ
حقُّك في «حُريّة التّعْبير»، إنَّه حقِّي في «حُريّة المُساءَلة»!

من بين الحقوق الثّابتة شرْعاً وعُرْفاً للإنسان ذاك الذي يُعْطيه الحقّ في الكلام تعبيراً حُرّاً عمّا يُفكِّر فيه أو يَعتقده أو يَطلُب تحصيلَه. و«الحقّ في حُريّة الرأي والتّعبير» قد صار من بين أهمّ «حُقوق الإنسان» التي تكفُلها المَواثيق الدُّوليّة وتنُصّ عليها دساتير البُلدان الدّيمُقراطيّة.

وإذَا كان «الحقّ في حُريّة الرأي والتّعبير» لازماً لكلّ إنسان من النّاحيتين الأخلاقيّة والقانونيّة، فإنّه لا يُحتمَل أن يكون عليه قيدٌ إلّا من هاتين النّاحيتين نفسيهما كما تَتعيَّنان موضوعيّاً بالنِّسبة إلى كلّ مجتمع مُحدَّد (عموماً هي، بالأساس، قُيودٌ/حُدودٌ أربعة: القذْف والتّشهير، التّحريض على الكراهية العرقيّة أو الجنسيّة أو الدِّينيّة، التّحريض على العنف والقتل، الاعتداء على الملكيّة الفكريّة).

لكنْ، لا يَصحّ الخلط بين «الحقّ في حُريّة الرأي والتّعبير» (المُقيَّد قانونيّاً وأخلاقيّاً) و«الحقّ في حُريّة الاعتقاد والضَّمير» (المُطلَق فيما وراء خُصوصيّة القوانين والأخلاق والتّقاليد). إذْ هناك حقٌّ عامٌّ في أن يكون لك رأيُك الخاصّ وفي أن تُعبِّر عنه كما تشاء في حُدود ما يَنُصّ عليه قانون «الحُريّات العامّة» وتسمح به الآداب المُتعارَفة، وفي الوقت نفسه لك حقّ مُطلَقٌ في أن تعتقد ما تشاء وكيفما تشاء.

ومن دون هذا التّمييز، فإنّه لا مفرّ من كثيرٍ من الالتباس والتّلْبيس الذي تستغلّه بعض الجهات لهذا الغرض أو ذاك (مثلاً، الحُكم بالرِّدّة على من اختار تغيير «الدِّين» كأنّ حريّة الدُّخول فيه تتنافى مع حريّة الخُروج منه! والحُكم بالنِّفاق على من ناقضتْ أقوالُه و/أو أفعالُه مُعتقداتِه كأنّ الصِّدْق لا يكون إلّا بتسويةٍ آليّةٍ ومُجرَّدةٍ بين الظّواهر والسّرائر!).

وعليه، فمن يَرفُض مُطلَقاً «الحقّ في حريّة الرأي والتّعبير» يُلْزِم نفسَه بصمتٍ أبَديٍّ لا يَتكلّم إلّا عطالةً تشييئيّةً؛ ومن يُعْطي لنفسه «الحقّ في حريّة الرّأي والتّعبير» بلا تقييد، يُوجب لغيره سَلْبَه منه بقُوّةٍ مُماثِلةٍ ردّاً عليه أو بقوّةٍ مُبايِنة أخذاً منه. ولا خيار بين عطالةِ الطُّغاة المُكَمِّمة للأفواه والقاطعة للألسنة، وبين تسيُّبِ السُّفهاء المُهين للكرامات والمُسقط للحُرُمات؛ وإنّما هو الرَّفْض الباتُّ لهما معاً كموقفين مُتطرِّفين وعَدَميَّيْن، أوّلُهما: موقف تلك «السّلفيّة الإسلامانيّة» في إرادتها احتكار الحقّ المشروع في الكلام باسم تأويل مُغالٍ للإسلام، وثانيهما: موقف هذه «السَّلفيّة العَلْمانيّة» التي لا تُهاجم غريمتَها تلك إلّا لتَنْزع منها حقّ الوعظ باسم نوعٍ من «التّنْوير» المُتعاقل (بادّعاء أصحابه نهج «عقلانيّة التّنْوير» المُتقادِمة!)؛ وهو ما يُشير إلى أنّهما ليستا سوى وَجْهَيْن مُتقابلين لـ«الإطلاقيّة المعكوسة» إمّا بصفتها تقييداً جامعاً وإمّا بصفتها تَسْيباً مانعاً. ومن المُفارَقة أنّ الذين يَسترهبون عامّةَ الناس بمَواعظَ مُشْهَبة في «التّحريم» و«التّكْفير» هُم أنفسهم الذين يَسترهبُهم خُصومُهم بأقاويل مُسيَّبة في «التّحْليل» و«التّحْرير»!

وإنّ ثُبوت «الحقّ في حُريّة الرأي والتّعبير» حقّاً مُؤسَّساً من النّاحية الشَّرعيّة وحقّاً مُنظَّماً من النّاحية القانونيّة والمَدنيّة لا يَقتضي فقط أنّ كلَّ سجالٍ حوله من هاتين النّاحتين (أيْ من ناحيةِ تأسيسه الشَّرْعيّ ومن ناحية تقييده القانونيّ والأخلاقيّ) يُعَدّ سجالاً زائفاً، بل يَقتضي أيضاً أنّ الرِّهان كُلَّه قائمٌ في أنّ تفعيلَه العُموميّ لا يَتمّ من دون ترشيده بصفته أحدَ أهمّ مُقوِّمات «المُواطَنة» في إطار

«الدّولة الرّاشدة» (طبعاً، يَستنكف «أنصافُ الدُّهاة» من كلّ تقييد أخلاقيّ لحُريّة التّعبير ظنّاً منهم أنّ «التّقْنين» إلزامٌ خالصٌ فيما وراء الخير والشّرّ!).

ولذلك، فإنّ «الحقّ في حُريّة الرَّأي والتّعبير» لا يُفْسِدُه أو يُلْغيه، في الواقع، إلّا الاستخفاف بمَسألةِ أنّ شُروطَ «كيفيّة العمل» تُعدّ شأناً عُموميّاً يَخضع بالضّرورة لمنطق «التّوافُقات المعقولة» كمنطق تشاوُريّ وتعاقُديّ لا قيام للأخلاق ـ وبَلْه القانون ـ من دُونه. ذلك بأنّ مُمارَسة أيّ فعل في المجال العموميّ لا تكون مُمكنةً إلّا على أساس قيام/إقامة «التّرْشيد» كسيرورة مُتجذّرة تداوُليّاً وعمليّاً، بما يُؤكّد أنّ المُمارَسةَ العُموميّة لـ«العقل» محكومةٌ أخلاقيّاً وقانونيّاً على النّحو الذي يُوجب عدم تجاوُز حُدود «الحريّات العامّة» (المُسطَّرة قانونيّاً) واحترام مُقتضيَات «الآداب العامّة» (المُتعارَفة أخلاقيّاً)، أيْ تماماً بخلاف ما يَظُنّه كثير من أدعياء «العَلْمانيّة» بين ظَهْرانَيْنا في مَيْلهم إلى القول بأنّ ما يَعُدّونه «قِيَماً كونيّة» يجب أن يُنزَّل تنزيلاً من دون قيد أو شرط، وهو ما يجعلهم «سَلَفيّين» مُتنكّرين في رداء «عَلْمانيّة» مُتعاقِلة ما زال أصحابُها غافلين عن أنّ «المعقوليّة» لا تَتحقّق ـ كشأن بشريّ ـ إلّا بما هي «كيفيّةُ عملٍ» تُعَدّ قابلة لـ«التّقويم» بقدر ما هي خاضعة لـ«التّوْضيع» في علاقتها بمجموع الشروط المُحدِّدة لفاعليّة الإنسان في هذا العالَم!

وبما أنّ الأمر في تفعيل «حُريّة الرَّأي والتّعبير» يَتعلّق أساساً بسيرورة «التّرشيد» تعقيلاً وتقنيناً، فإنّ البحث المُعاصر في تداوُليّات التّخاطُب/التّحاوُر («پول غريس»[1] و«فرانسيس جاك»[2]) وفي أخلاقيّات التّواصُل/المُناقشة

---

(1) انظر له:

- Herbert Paul Grice, «Logic and Conversation», Syntax and Semantics, Vol. III, Speech Acts, ed. P. Cole & J. L. Morgan, Academic Press, Inc., 1975, p. 41-58; trad. Fr, «logique et conversation», In: Communications, 30, 1979. pp. 57-72.
- Id, *Studies in the Way of Words*, Harvard University Press, 1989.

(2) انظر له:

- Francis Jacques, *Dialogiques I: recherches logiques sur le dialogue*, éd. Puf, Paris, 1979;
- Id, *Dialogiques II: l'espace logique de l'interlocution*, éd. Puf, Paris, 1985.

(«هابرماس»[1] و«آپل»[2]). يَنبغي ألّا يُنْظَر إليه عندنا مفصولاً عن «فنّ المُناظَرة» و«آداب المُباحَثة» كما تبلورت قديماً في الحضارة الإسلاميّة ـ العربيّة وكما يُوشِرَ تجديدُها حديثاً في إطار منطق الحِجاج وأُصول الحوار («طه عبد الرحمن»[3] و«حمّو النقّاري»[4]).

وإنّه لمن المُؤسف جدّاً، بهذا الخصوص، أن يكون الباحثون والمُثقّفون بيننا شديديْ الانبهار بمُنجَزات الفكر الغربيّ ومَيّالين إلى تبْخيس تُراثٍ فكريّ وحضاريّ شَمِل كلّ مجالات الكلام والخطاب (ابتداءً بنَقائض الشِّعْر وانتهاءً بخلافيّات الفقه ومُجادَلات النُّظّار) وعَرَف أصنافاً من دقائق البحث وطرائف التّناوُل. فلا يَصحّ، بالتّالي، أن يُرى في «حُريّة الرأْي والتّعبير» ذاك التّجلّي الأُحاديّ لعقلانيّةٍ وافدةٍ يجب ـ في ظنّ دُعاة «التّنْوير الكُلّيانيّ» ـ توطينُها أو ٱستنباتُها مَحليّاً بلا هَوادةٍ وخارج كلّ نقاش.

ولعلّ ما يَنساه (أو يَتناساه) كثيرٌ من مُناضلِيْ «السَّلفيّة الإسلامانيّة» و«السَّلفيّة العَلْمانيّة» هو أنّ «القُرآن» ـ بما هو نصٌّ مُؤسِّسٌ ـ يُمثِّل نصّاً حواريّاً وتساؤُليّاً بامتياز، من حيث كونُه يشتمل في بنيته الخِطابيّة على حوار بين اللّه وملائكته، وبين اللّه والشَّيطان، وبين اللّه ورُسُله، وبين المُؤمنين والكُفّار،

---

(1) انظر له:

- Jürgen Habermas, *Morale et communication*, trad. Christian Bouchindhomme, éd. Du Cerf, 1986; éd. Flammarion, coll. Champs/essai, 1999.

-Id, *De l'éthique de la discussion*, trad. Par Mark Hunyadi, éd. Flammarion, coll. Champs/essais, [1999], 2013.

(2) انظر له:

- Karl-Otto Apel, *Ethique de la discussion*, éd. Du Cerf, trad. Mark Hunyadi, 1994.
- Id, *discussion et responsabilité I: l'éthique après Kant*, éd. Du Cerf, 1996.
- Id, *Discussion et responsabilité II: contribution à une éthique de la responsabilité*, éd. Du Cerf, 1998.

(3) أُنظر: طه عبد الرحمن، في أُصول الحوار وتجديد علم الكلام، [المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، ط 1، 1987]؛ المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط 2، 2000.

(4) أُنظر: حمّو النقّاري، منطق الكلام: من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الكلامي الأصولي، الدار العربية للعلوم ناشرون، 1431هـ/ 2010م.

وبين أهل الجنّة وأهل النّار، وبين الإنسان والحيوان، بل إنّه يَضُمّ سُورةً كاملةً تحمل اسم «المُجادلة» وتستحضر «تحاوُراً» بين مُتخاطبَيْن (ذكر وأُنثى) اَستوجب أن يُوثِّقه «الوحيُ» ذِكراً مُنَزَّلاً ومَثَلاً مُعَلِّماً. أفيَكُون كتابٌ هذا شأنُه داعياً إلى الحَجْر على الآراء وتكْميم أفواه النّاس؟! أيَضيق «الإسلام»، إذاً، بحوار الإنسان مع الإنسان حتّى بعد أن أَذِن به الدَّيّانُ وجعل على لسان نبيّه أنّ خيرَ الشُّهداء من يَنْطق بكلمةِ حقٍّ عند حاكِم جائِرٍ؟! وكيف تَصِحّ أفهامٌ لا ترى في خطاب «القُرآن» ذاك إلّا «بناءً أسطورياً» خلّاباً في الوقت نفسه الذي تَعْمى عن صنيعِ من لا يجد عَيْباً في أن يُستنبَط «عقل الفلسفة» ذاتُه من «أساطير الأوّلين»؟! وهل يَعْجب المرء، بالتّالي، من وُجود أدبٍ كاملٍ في مجال التّداوُل الإسلاميّ ـ العربيّ عن «الفِرَق» و«المِلَل والنِّحَل» (الشّهرستاني، البغدادي، ابن حزم)؟! فكيف يَصِحّ، إذاً، لدى مُنْكري «الحقّ في حُريّة الرّأي والتّعبير» أو لدى خُصومهم ممّن يُبيحونه بإطلاق أن يَمُرّوا بسلامٍ على كلّ ذلك فتَراهُمْ يَفعلون كأنّه لا بَدْء إلّا بهم ولا مآل إلّا على أيديهم؟! أليسُوا جميعا فريقَيْن من الشُّذّاذ كل منهما يُريد، على شاكلته، أن يَستبدّ بالشّأن العامّ للأمة على حساب الذين لا يَعلمون في ظنّه؟! ألَا يَتعلّق الأمر، في «التّطرُّف الإسلامانيّ» و«التّطرُّف العَلْمانيّ» كليهما، بذلك التّجلّي الخِطابيّ للتّسلُّط الطُّغيانيّ الذي أفرَز قديماً حنبليّةً مُتشدِّدةً ومُعتزلةً مُتجبِّرةً، والذي لا يزال يُغذِّيهما في صُورة هذا السِّجال الحاضر والمُتجدِّد بين «جَبْريّةٍ قَدَريّة» و«إباحيّةٍ عَدَميّةٍ»؟!

وإذا كانت «السَّلَفيّةُ الإسلامانيّة» ـ في إنكارها لحقّ التّعبير وسعيها إلى التّحكُّم في حُريّةِ مُمارَسته عُمومياً ـ لا تفعل شيئاً أكثر من تأكيد إرادتها للتّسلُّط باسم مشروعيّةٍ ترتبط بـ«تقليد خاصّ»، فإنّ «السَّلفيّةَ العَلْمانيّة» لا تكتفي بفرض «تقليد خاصّ» آخر بصفته تقليداً كونيّاً، بل تَرتكب مُفارَقةً عجيبةً تَتمثّل في الغَفْلة عن مُمارَسة «الإكراه» في مَقام الدّعوة إلى «الحُريّة»، وهو ما يَفضح لا فقط تسلُّفَها المُضْمَر، وإنّما أيضاً نُزوعَها إلى التّسلُّط باسم ما تَعْرِضه كـ«قيم

كونيّة». والحالُ أنّ «الحقّ في حُريّة الرأي والتّعْبير» ليس مُعطىً يُؤخذ جاهزاً، بل هو مُكتسَبٌ يُعاد بناؤه موضوعيّا ونقديّا في إطار «توافُقات معقولة» تَتِمّ تبعاً لمجموع الشُّروط الاجتماعيّة والثّقافيّة والسِّياسيّة التي يُمكنها، في الواقع، أن تسمح بقيام «الكُلّيّ» مَحلّيّاً.

وقد لا يكفي، هُنا، أن يُشار إلى مُشكلة التّقييد المُمارَس بالضّرورة على ذلك الحقّ في عددٍ من مَعاقل الدِّيمُقراطيّة والعَلْمانيّة (فرنسا، وألمانيا، والولايات المتّحدة، إلخ.). وأكثر من هذا، فإنّ أدعياء «التّنْوير العَلْمانيّ» لا يستوقفهم كونُ الحقّ في الكلام يَرتبط، في آنٍ واحدٍ، بحُدود «اللُّغة الطّبيعيّة» (ليس كلّ ما يُمكنُ تصوُّره يَنْقال لُغويّاً، ولا كلّ ما يُراد قولُه تُسعف بِنْياتُ اللُّغة في بَيانه) وبحُدود «اللُّغة المشروعة» بما هي لُغةٌ لا تَنْفكُّ عن «العنف الرّمزيّ» لكونها تُعبِّر، بالأساس، عن واقع السّيطرة اجتماعيّاً وثقافيّاً على مستوى مجتمع مُعيَّن؛ مِمّا يَفْرِض النّظر إلى آثار التّفاوُت والتّراتُب الاجتماعيّين على النّحو الذي يَجعل المُتكلِّمين والمُتخاطبين لا يَأْتُون الكلامَ إلّا تنازُعاً وتغالُباً في مَقاماتٍ شديدة التّنوُّع وبالغةِ التّعقُّد (پيير بُورديو[1]).

وإنّ عدم التّبيُّن في كلّ ذلك ليَقُود إلى عَرْض (وفَرْض) «حقّ التّعْبير» كما لو كان مُجرَّد تنزيل قانونيّ وإجراء شَكْليّ بعيداً عن كل المُلابَسات المُحدِّدة للتّبلْوُر العَمَليّ والتّداوُليّ لكفاءةِ الكلام في المَجال العُموميّ بما هو أساساً مجالٌ تنازُعيٌّ وتفاوُضيٌّ.

ولا يَخفى أنّ من أهمّ الدّوافع إلى جعل «حقّ التّعبير» يُعرَض (ويُفرَض) على ذلك النّحو غير المُتبصِّر هو كونُ الأمر يَهُمّ إحدى الذّرائع المُمَكِّنة من عَرْض (وإبراز) «الذّات» بصفتها صاحبةَ امتيازٍ فِعْليّ يَتمثّل تحديداً في الظُّهور

---

(1) أنظر:

- Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques*, éd. Fayard, Paris, 1982; Id, *Language and Symbolic Power*, translated by Gino Raymond and matthew Adamson, Polity Press, 1991; Id, *Langage et Pouvoir symbolique*, éd. Du Seuil, coll. Points/Essais, 2001.

بمَظهرِ المُدافع عن «قضية الشّعب» كنوعٍ من «الحِمَى». (ورُبّما لا حاجة، هُنا، لتأكيد أنّ مثل هذا التّبيُّن النّقديّ والتّوْضيعيّ مطلوبٌ بالنِّسبة إلى كلّ «حُقوق الإنسان» من حيث أنّه يُنسى، في الغالب، أنّها حقوقٌ تُصاغ وتُعْرَض طَوْعاً أو كَرْهاً من قِبَل مُسيطِرين/غالِبين أو بفعل رغبةٍ في السَّيْطرة/الغَلَبة!).

وهكذا، فحقُّك في التّعْبير عن رأيك يَستلزم حقّي في مُساءَلتك عمّا تدّعيه من «الصّواب» و«الصّلاح» إنْ شكلاً أو مضموناً. وكما أنّ إقرار «حقّك في حريّة التّعبير» لا يُعْطيك حقّاً مُطْلَقاً في إلقاء الكلام تقوُّلا وتزيُّدا كيفما اتّفق، فإنّ حقّي في الاعتراض والمُساءَلة لا يَتجاوز مُطالَبةَ المُتكلِّم/المُدَّعي بالأسانيد المُبيِّنة لمَقاصده والمُعَلِّلة للأحكام المُتضمَّنة في أقواله. فـ«حقّ التّعْبير» ليس، إذاً، مجرَّد «إبداء للرّأْي» أو «إرسال للحُكْم» كأنّه عملٌ يَحْمِلُ قيمةً قُصوى في حدِّ ذاته، بل هو إقرارٌ من صاحبه بقَبُول المُشارَكة في طلب «الصّواب» و«الصّلاح» وبالاجتهاد على قَدْر الطّاقة لتَسْوِيَةِ «النّظَر» فِكْراً مُعَلَّلا ولإقامة «العمل» إنجازاً مُسدَّداً. وعليه، فلا يُؤْتى «حقّ التّعبير» بمجرّد إرسال الكلام أحكاماً مُسبَقةً أو ترديداً لفِكَرٍ شائعةٍ، بل يُقام تحليلاً موضوعيّاً وفحصاً نقديّاً بعيداً عن أهواء النّفس الدّفينة، وبالانفكاك عن الأغراض العَمَليّة المشبوهة.

ولأنّ كُلَّ ابن آدم خطّاءٌ، فإنّ للمرء الحقّ في «الخطإ» رُبّما أكثر مِمّا له الحقّ في «الصّواب»، من حيث إنّ الوُقوع في «الخطإ» أسهلُ من الظَّفَر عمليّاً بـ«الصّواب». لكنّ «الخطأ» نوعان: خطأٌ عن جَهْلٍ، وخطأٌ عن عَمْدٍ؛ الأوّل سببُه عدم المعرفة أو النّقْص فيها، والثّاني يكون الدّافع إليه اتّباعُ الهوى إغْراضاً أو عُدْواناً. ولذا، فإنّ المُخْطئ عن جهل يُواجَه بالتّصْويب ويُطالَب بتحصيل ما يكفي من المعرفة تحقُّقاً وتبيُّناً، في حين أنّ المُخطئ عن عَمْدٍ يُراجَع بالتّوْجيه إنْ تَوَاضَع، وبالإعْراض إنْ كَابَر.

ولا سبيل، في الواقع، إلى اجتناب «الخطإ» تماماً إلّا بتفضيل العطالة

تكاسُلاً أو بادِّعاء العِصْمة تعالُماً. أمّا النُّهوض الجادّ للمعرفة، فيَقتضي الإيقان بإمكان جَرَيان «الخطإ» اجتهاداً أو سهواً على النّحو الذي يجعل «المعرفة» لا تَتحدَّد، في العمق، إلّا بصفتها «مجموعة من الأخطاء المُصحَّحة» (غاستون باشلار). وبالتالي، فإنّ «الخَطّائيّةَ» تصيرُ مُقْترِنةً بـ«التَّوّابيّة»[1]، بحيث لا سبيل إلى تفادِي «الخطإ» تظاهُراً احتياليّاً بالجهل، وإنّما يُمكن تجنُّب «الخطإ» بالتّواضُع الضَّروريّ أمام «مسؤوليّة العِلْم» بالشّكْل الذي يُوجب الانخراط الفِعْليّ في سيرورةِ بناء المعرفة تفكيراً حواريّاً وتخاطُباً حِجاجيّاً.

ووحده من كان يَأْخُذ بعزائم الأُمُور هو الذي لا يُغْريه تواطُؤُ المُتساهِلين ولا يَثْنيه توقُّح المُتحامِلين، فتجده لا يَتردّد أبداً عن القول «رأيِي صوابٌ يَحتمل الخطأ، ورأيُك خطأٌ يَحتمل الصّواب.» (قول لا يَستخفّ به إلّا من عَمِيَ عن المُقابَلة الجدليّة بين «من يَحتمل أن يُخَطَّأَ رأيُه» و«من لا يجد غَضاضةً في أنْ يُصَوَّب رأيُ غيره»، وهي المُقابَلة التي تُفيد أنّ «الصّواب» عند من كان هذا حالَه يُبنى بـ«الاشتراك في النَّظَر» وليس بـ«نَظَر مُتَوَحِّد» يُسْتَدرَج إليه الآخر مُغالَطةً وتضليلاً بِاسْمِ تَفلسُفٍ استسهاليّ!).

ومن أجل ذلك، فإنّ «الرّأْي» المُعَبَّر عنه ليس موضوعاً للاحترام كما يُقال عادةً، وإنّما هو عملٌ يُخْضَع لشتّى أنواع الفحص والتّقْليب اختباراً وتمحيصاً على الرّغم من كلّ الاحترام الواجب شرعاً وعُرفاً لشخص صاحبه. إذِ «الصّواب» معيارٌ للآراء، و«الصّلاح» غاية للأعمال. وأمّا شخصُ القائل أو الفاعل، فليس بمعيار أو غاية فيها جميعاً؛ إلّا إذا كان نبيّاً اُخْتُصّ بالعِصْمة (في المدى الذي لا يكون النّبيّ إلّا بَشَراً يُوحَى إليه؛ وحتّى في حال إنكار النّبوّة، فإنّ المُعترِض لا يُجديه نفعاً أن يَستخفّ بقولِ من يُعَدّ نبيّاً كأنّ هذا الأمر يُعْفيه

(1) أضَع ـ انطلاقاً من المُقابَلة الموجودة بين صفتَيْ «خطّائين» و«توّابِين» في الحديث النّبويّ «كُلُّ ابنِ آدَمَ خطّاء، وَخَيْرُ الخَطّائِين التّوّابُون» [سنن الترمذي: (2499)] ـ مُصطلَحيْ «خطّائيّة» و«توّابيّة» بالقياس على «مَشّائيّة».

من إبطال إمكان النّبوّة أصلاً!). وأكيدٌ أنّه لا صواب في كلامٍ يُلْقى به على عواهنه وَ/أوْ يُرسَلُ بلا قيدٍ أو من دون سندٍ، كما أنّه لا صلاح في عمل بلا علم أو بقصدٍ فاسدٍ.

وبما أنّ المُتخاطِبين والمُتحاورِين تَحْكُمهم بالضّرورة شُروطٌ تداوُليّةٌ وإكراهاتٌ موضوعيّة تُؤدّي إلى تحريفِ ما يَأْتُونه من أعمالِ الكلام على النّحو الذي يجعلُهم يُمارسون كثيراً من المُغالَطة والتّضْليلِ والتّشْغيب، فإنّ مُمَثِّلي «السَّلَفيّة العَلْمانيّة» ليسوا بِدْعاً من النّاس؛ بل إنّهم لا يَقِلُّون في ذلك عن أصحاب «السَّلَفيّة الإسلامانيّة»، إذْ هُم جميعاً لا يَتورّعون عن تهويل سَيّئاتِ الخصم وتهوين حسناته، كما يَتعاطون خطاباً لا يخلو من «التّرْهيب» أو «الاسترهاب» على الرّغم من ظاهره الوَعْظيّ عند هؤلاء وطِلائه العقلانيّ عند أولئك.

ولا شكّ أنّ الذين يَأْبَوْنَ إلّا تمييز أنفسهم بالجمع بين «العَقْلانيّة» و«العَلْمانيّة» لن يَستسيغوا إدراجَهم في خانةٍ واحدةٍ مع «السّلَفيّة الإسلامانيّة». ولهذا، لا يُستبعَد أن يَرَوْا في مثل ذلك الإدراج لا فقط ذريعةً للتّقْليل من شأن ما يَعُدّونه حكراً عليهم (من حيث أنّهم يحرصون على عَرْض أنفسهم كمُناضلين في سبيل «حُقوق الإنسان»)، بل أيضاً كما لو كان حيلةً للالتفاف على «الحقّ في حُريّة الرأْي والتّعْبير» كقيمةٍ كونيّةٍ تُؤْخَذ ـ حسب ظنّهم ـ بلا تَجْزيءٍ ولا انتقاص.

وينبغي، بهذا الصّدد، ألّا يغيب عن البال أنّ لُزُوم ذلك الحقّ ـ مثله مثل كلّ «حقوق الإنسان» الأُخرى ـ ثابتٌ شرعاً وعُرْفاً عند جُمهور المُسلمين بما لا يَترُك مجالاً لأيّ إنكار أو تشكيك إلّا لدى قلّةٍ من النّاس يُصِرُّ تُجار «التّضْليل» على جعلها النّاطق الرّسميّ والوحيد باسم «الإسلام». لكنّ مَحلّ الإشكال الذي يَتفاداهُ أدعياء «السَّلَفيّة العَلْمانيّة» إنّما هو كونُ «الحقّ في حُريّة الرأي والتّعبير» لا يعلو على مُقتضيات «التّرْشيد» في دَوَرانها على «التّعْقيل» تقييداً قانونيّاً وتسديداً أخلاقيّاً.

ومن ثَمّ، فإنّ أكبر تَحَدٍّ يُقام في وجه من كان ذلك موقفَه هو أن يُطالَب بتعليلٍ عقليّ مُجرَّد لمُختلِف «الحُدود/القُيود» المفروضة، في هذا البلد أو ذاك من بُلدان العالَم المعاصر، على حُريّة التّعبير. وأنّى لمن غابت عنه واقعةُ أنّ «العقل» لا يَتنزّل بَشريّاً إلّا بصفته موضوعاً لـ«التّنسيب» الدّائم أن يَأتي بمثل ذلك التّعْليل الذي من شأنه ـ لو أمكن ـ أن يُبيِّن أنّ كلّ ما يَتّصلُ بـ«كيْفيّة العمل» لا يَمُرّ من دون أن يُمَيَّز فيه بين «مقبول» و«غير مقبول»، أيْ بين «معقول» يُستحسَن صواباً أو مَصلحةً و«لَامعقول» يُستقبَح خطأً أو مَضرّةً! ﴿[...] تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: 111].

ـ 15 ـ
في التّمْكين «المادِّيّ» للأمْن «الرُّوحيّ»!

﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ أُو۟لَـٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ﴾ [الأنعام: 82]

﴿وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْـَٔاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص: 77]

«مَنْ أصْبَحَ مِنْكُم آمِناً في سِرْبِه، مُعافىً في جَسَدِهِ، عِنْدَهُ قُوتُ يَوْمِهِ، فَكَأنّما حِيزَتْ له الدُّنيا بِحَذَافِيرِها.» (التِّرمذي: زُهد، حديث 2346؛ ابن ماجه: زُهد، حديث 4141؛ الألباني: الصحيحة، حديث 2318)

صار من الشّائع أنْ يَتحدّث بعض المُتدخِّلين ـ فكريّاً وإعلاميّاً ـ عن «ٱلأمن ٱلرُّوحيّ»، إمّا قياساً على «ٱلأَمْن ٱلقوميّ» و«ٱلأمن ٱلِاجتماعيّ» و«ٱلأمن ٱلاقتصاديّ» وإمّا تمييزاً له عن «ٱلأمن ٱلعامّ» (أمن الأشخاص على أنفسهم ومُمتلكاتهم). ويبدو أنّ الأمر، هُنا، لا يَتعلّق بنوعٍ من الأمن يُعدّ أهمّ من غيره لدى النّاس، بل يَتعلّق بكون الحديث عن «الأمن الرُّوحيّ» يُؤْتَى به بديلاً ٱفتراضيّاً لِما يزدادُ ٱستصعابُ تحقيقه واقعيّاً من أنواع الأمن الأُخرى التي ترتبط، في الواقع، بالحاجات الضّروريّة والمُباشرة لحياة مُعْظَم الناس (المُتعلِّقة أساساً بـ«الشُّغْل» و«السَّكَن» و«التَّغْذِيَة» و«الصِّحّة» و«التَّعْليم» و«الأمن» و«النَّقْل» و«النّظافة» و«العدالة»).

وإذَا كان «الأمنُ الرُّوحيُّ» يدلُّ، عموماً، على «طُمأنينة النّفس» و«السَّكِينة الدّاخليّة» (بزوال كلِّ خوفٍ أو قلقٍ أو هَمٍّ أو حُزنٍ)، فإنّ دلالته تتحدّد بالضّبط في قُدرة «المُواطن» على السَّعي العَمَليّ نحو تحقيق ما يَرْتئيه من «ٱلحياة الطيِّبة» تمييزاً واختياراً في مجال العقائد والعبادات والأخلاق. فهل «ٱلأمن ٱلرُّوحيّ»، بهذا المعنى، مُمكنٌ في عالم الدُّنيا من دون حُصول «ٱلتّمكين ٱلماديّ» الذي يرتبط بتوفير كلّ الأسباب التي تُؤمِّن ماديّاً «ٱلعيش ٱلكريم» شرطاً أساسيّاً لـ«ٱلحياة ٱلطيِّبة» كتجربةٍ رُوحيّة يَعيشها ذاتيّاً وإراديّاً كلُّ فردٍ؟ ألَا يكون الحديث عن «ٱلأمن ٱلرُّوحيّ» في غياب أسبابه الماديّة نوعاً من «ٱلتّبرير» و«ٱلتّسْويغ» لكلّ أنواع الشّقاء والبُؤس المشروطة ماديّاً وموضوعيّاً في صلتها بواقع «الظُّلم» و«الفساد» ضمن أنظمة «الاستبداد السّياسيّ» و«الاستغلال الاقتصاديّ» و«الاستلاب الثّقافيّ»؟

بِما أنّه لا شيءَ عند الإنسان يَعْدِل «ٱلحياة» وُجوداً وبقاءً، فإنّ «ٱلأمْن» يَصير حِفْظاً لـ«الرُّوح» بكلّ ما يُقوِّمها في فطرتها الخَلْقيّة ويُمِدُّها في تجلّيها الخُلُقيّ، ولا ينحصر في مجرّد حفظ ما تَمْلِكه اليدُ كَسْباً وتصرُّفاً. ومن هُنا، فإنّ الاهتمام بـ«ٱلأمن ٱلرُّوحيّ» إنّما هو ٱهتمامٌ بإزالةِ كلّ أسباب «ٱلخوف» و«ٱلقلق» و«ٱلهمّ» و«ٱلحُزن» مِمّا يُعانيه النّاسُ في واقعهم المَعيش، فَيَشْقَوْن به عادةً أيَّما شقاء. ويَتعلّق الأمر بالتّوفير العُموميّ لكلّ ما يَكفُل حاجاتِ «المُواطنين» الأساسيّة والمُشترَكة مُمثَّلةً في «الشُّغْل» و«السَّكَن» و«التّغْذيَة» و«الصّحّة» و«التّعليم» و«الأمن» و«النّقل» و«النّظافة» و«العدالة».

ومن البيِّن أنّه لا سبيل إلى تحقُّق «ٱلأمن ٱلرُّوحيّ» لمجموع «المُواطنين» من دون ضمان تلك الحاجات الحيويّة التي يُؤدّي توفُّرها إلى إقدارهم على «التّمْييز» و«الاختيار» فيما يَصلُح لهم من «حياة طيِّبة» (جُملة التّفضيلات التي يُمكن أن يَميل إليها النّاس شخصيّاً في حياتهم الخُلُقيّة والقِيَميّة).

فليس «ٱلأمن ٱلرُّوحيّ»، إذاً، بديلاً افتراضيّاً عمّا يُمثِّل في حياة «المُواطنين» قوامَ وُجودهم الفعليّ بما هُم كائناتٌ بشريّةٌ كُتِبَ عليها ألّا تتحقّق

إلّا بقَدْر ما تُضمَن حاجاتُها الطّبيعيّة والأساسيّة التي أصبحت الآن حُقوقاً اجتماعيّةً واقتصاديّةً وثقافيّةً يُفترَض عالميّاً أن يَتساوى فيها كلُّ النّاس بِغَضّ النّظر عن انتمائهم القوميّ (أو العِرْقيّ) وجنسهم ولُغتهم ودينهم.

ذلك بأنّ «الوُجود البَشريّ»، بصفته التّعيُّن العَمَليّ والموضوعيّ للإنسان ضمن شُروط هذا العالَم، يَقتضي أنّ الإنسان إنّما هو ـ بالأساس ـ هذا «البَشر» الذي كان قَدَرُه أن يُخلَق حيّاً بجسدٍ يَأكُل الطعام ويَتنسّم الهواء ويَمشي في مَناكب الأرض. و«الوُجود البشريّ»، في تعيُّنه هذا، لا يُمكن التّمييز فيه بين «ماديّ» و«رُوحيّ» من دون أن يَصحّ فصلُ أحدهما عن الآخر على النّحو الذي قد يَسمح بالمُفاضَلة بينهما (كما لو كانا بُعْدَيْن أحدهما أدنى والآخر أعلى) و، من ثَمّ، تفريق أحدهما عن الآخر تفضيلاً نِسْبيّاً أو مُطلَقاً. ولذا، فإنّ «الأمن الرُّوحيّ» يُعَدّ من صميم «الوُجود البَشريّ» في هذا العالَم بالشّكل الذي يجعله غايةَ «التّمكين الماديّ» ومَدارَه الأساسيّ، بحيث لا يَكتمل الإنسان وُجوداً وعملاً إلّا في المدى الذي يكون سعيُه وراء «الكَسْب الماديّ» مُقترِناً بأحد أنواع «الطَّلَب الرُّوحيّ».

وباعتبار أنّ ثمّةَ فئةً من مُحترفِي الخطاب تتعاطى تبرير «العدل الإلٰهيّ» في هذا العالَم (المَليء أصلاً بأنواع الشّرّ والظُّلْم والشّقاء)، فإنّ الحديث عن «الأمن الرُّوحيّ» ـ في إتيانه على ألسنةِ أُناسٍ يُعْرَف عنهم دَوَرانُهم في فلك السُّلطان «الماديّ» وارتهانُهم لإكراهات الصِّراع «الرَّمْزيّ» ـ ليس سوى خطاب لتبرير «استقالة الدّولة» من أدوارها الأساسيّة في تحقيق «العدل» و«الإنصاف» (بالعمل، طبعا، على رَفْع الحِرْمان ومنع الظُّلْم عن «المُواطنين»؛ وليس تظاهُراً بالتّفاني في الإحسان إليهم!).

ولذلك، فإنّ الحديث عن «الأمن الرُّوحيّ» يُعَدّ سُخْفاً مَحْضاً لدى «العَلْمانيّ» الذي لا يرى معنًى للحياة إلّا بصفتها الوُجود والفعل ضمن حُدود هذا العالَم (في انحصاره «الدُّنْيويّ» وعدم إحالته إلى أيّ مآل «أُخْرَويّ»[1]).

---

(1) انظر بالخصوص الباب الأول من: طه عبد الرحمن، رُوح الدِّين: من ضيق العَلْمانية إلى سَعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط 1 وط 2، 2012.

فـ«العَلْمانيّ» ليس هُناك ما هو أشدّ سُخْفاً عنده من تَرْك كل الأخطار الماديّة تُهدِّد حياة النَّاس والاهتمام بما يُسمّى «الأمن الرُّوحيّ» (كما لو كان هو الطَّريق المُوصل إلى ضمان «الخَلاص النِّهائيّ»). إذْ بِما أنّ الحياة لا تعدو ـ في نظر «العَلْمانيّ» ـ هذا العالَم (حتّى فيما يُميِّزه مِمّا يُسمّى «رُوحيّاً» أو «معنويّاً»)، فإنّ «الأمن» المطلوب ليس شيئا آخر غير «التّمْكين الماديّ» في أدقّ مَعانيه وأعمق أُسسه وأوسع آفاقه. ولهذا، بدلاً من تسخير النّاس أو استغلالهم باسم «الأمن الرُّوحيّ» (ومُتعلَّقه «الخَلاص الرُّوحيّ»)، فإنّ ما يجب تحقيقه لا يَتجاوز «الخَلاص الدُّنْيويّ» تمكيناً ماديّاً وتَرْفيهاً معنويّاً.

غير أنّ «المُؤمن» يَعْلَم أنّ اللّـه تعالى قد خَلَق الإنسان في كَبَدٍ وأنّ مَشيئتَه، سُبحانه، اقتضتْ أن يَكدح العبدُ كَدْحاً لِلقاءِ ربِّه. فـ«الوُجود البَشريّ» في هذا العالَم يُعَدّ عند «المُؤمن» إنعاماً وابتلاءً لا يَنْفصلان البتّةَ. وبالتّالي، فإنّ مُقتضى «العمل الصّالح» أنّه مُجاهَدةٌ للنّفْس ومُغالَبةٌ للأقدار بحثاً عن «التّمْكين» للرُّوح بما هي قُدْرةٌ على مُلابَسة «الحقّ» ائْتماناً وإيماناً. وإنّ ما يُهدِّد «الأمن الرُّوحيّ» ليس شيئاً آخر غير افتقاد «التّمكين الماديّ» الذي يجعل العباد كادحين بما يُنْزلهم إلى أسفل سافلين في إخلادهم إلى الأرض طلباً لحاجاتهم الطبيعيّة والضَّروريّة.

وكونُ «الإيمان» يقوم أصلاً في «التّصْديق مع الأمْن من كذب المُخْبِر»، فإنّ الواجب على «المُؤْمن» أن يَدخُل في سيرورة «صدق الأمانة» التي ٱئتمنه اللّهُ عليها عملاً صالحاً ومُعامَلةً بالحُسنى ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ﴾ [الحُجرات: 15]؛ «لاَ إيمَانَ لِمَنْ لاَ أَمَانَةَ لَهُ، وَلاَ دِينَ لِمَنْ لاَ عَهْدَ لَهُ.» [أحمد: مسند، 12324؛ الألباني: صحيح الجامع، 7179]؛ «المُؤمِنُ مَنْ أَمِنَهُ النّاسُ، والمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ النَّاسُ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ، والمُهاجِرُ مَنْ هَجَر السُّوءَ. والّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لا يَدخُلُ رَجُلٌ الجَنّةَ لا يَأْمَن جَارُه بَوَائقَه!» [أحمد: 3/ 154]).

وبِمَا أنّ الإخلاد إلى الأرض اتّباعاً للهوى يَرْجع إلى موت «الإيمان» في قلْب صاحبه، فإنّ الاشتغال بـ«الأمن الرُّوحيّ» اشتغالٌ بحقيقةِ «الوُجود البَشريّ» بما هو وُجودٌ أسمى من وُجود كلّ «الأشياء» وأفضلُ من كثيرٍ من «الأحياء». فلا معنى، إذاً، لـ«التّمْكين الماديّ» عند «المُؤمن» إلّا بما هو الأساس الطَّبيعيّ والضّروريّ لـ«الأمن الرُّوحيّ» الذي يُمثّل غايةَ الوُجود والعمل الإنسانيّيْن.

ومن ثَمّ، فإنّ التّأسيس الماديّ لـ«الأمن الرُّوحيّ» ليس معناه حَصْر هَمّ «المُواطن» في الاستجابة لحاجاته الطّبيعيّة والضّروريّة لكي يَتفتّح معنويّاً ووجدانيّاً فيصير أكثر إبداعاً وإنتاجاً، وإنّما هو بالأساس توفير الشروط الموضوعيّة التي تكفُل له مُواجَهة غَوائل «الجهل المُؤسَّس» تاريخيّاً واجتماعيّاً، وهو الجهل الذي أراد له بعضُهم أن يكون مُعبّراً فقط عن «التّديُّن» بصفته ذلك «الفقر الثّقافيّ» الذي لا يُمثّل، في نظره، إلّا «الجهل المُقدّس» المَرْعيّ بين «المُؤمنين»[1]. والحال أنّ «الجهل المُؤسَّس» إنّما هو عَيْنُه «الاغتراب» و«الاستلاب» من حيث كونُهما يُجسّدان الجهل بالضّرورة الاجتماعيّة والتاريخيّة كما تَشكُن الإنسان فتُحوّله إلى مجرّد دابّةٍ لا تَعْرِفُ مَأتاها ولا مُنْتهاها فتُخْلِد إلى الأرض إخلاداً حتّى يَحِينَ هَلاكُها!

والمُؤسف، بهذا الصّدد، أنّه بدلاً من تَأسيس «التّعْليم» و«الإعلام» العُموميّيْن بالشّكل الذي يَسمح بتكافُؤ الفُرص في تحصيل وسائل الدّفاع عن النّفس ضدّ «التّمييز» في الثّقافة (كما في غيرها)، صارت المُؤسسات العُموميّة تشتغل كوسائط لـ«تَعْميم الجهل»، حيث أنّ اشتغال «المدرسة» و«الإذاعة ـ

(1) أنظر:

- Olivier Roy, *la sainte ignorance : le temps de la religion sans culture*, éd. Du Seuil, coll. Points/Essais, [2008] 2012 ;

وقارن به: أولفيه روا، الجَهل المُقدّس: زمن دين بلا ثقافة، ترجمة صالح الأشمر، دار الساقي، ط 1، 2012.

التَّلْفَزة» يَتوَسَّل منهجيًا بـ«التّعْليم» و«الإعلام» بصفتهما مجموعة من آليّات «التّغْليب» و«التّعْتيم» لتسخير كُتَلٍ أو حُشود يَظُنّ «المُستبدُّون» أنّه لا يَنفع معها إلّا «التّضْليل» تَسْلِيَةً وتَلْهِيَةً كيفما اتّفق وبأيِّ ثمنٍ. ولا غرابة، بالتّالي، ألّا تَعْدَم بين «المُواطنين» من يَزْهَدُ في المُطالَبة بحُقوقه الأساسيّة ويَلتجئ إمّا إلى نسيان وُجوده تعاطياً للمُخدِّرات والمُسْكِرات أو إدماناً للمُنشِّطات الرُّوحانيّة، وإمّا إلى التّغنّي بهُويّته المُستَعرَضة تَعْهيراً جسديّاً أو المُستدبَرة تأصيلاً ثقافيّاً.

وينبغي ألّا يَخْفى أنّ الذين يَرون، بِٱسْمِ «عَلْمانيّةٍ مانِعةٍ»، ضرورةَ تخلّي «الدّولة» عن «الدِّين» (وٱلتزامها الحياد السَّلْبيّ في مجال الاعتقادات)، وكذا الذين يَدْعُون ـ بِٱسْمِ «إسلامانيّةٍ جامِعةٍ» ـ إلى استبداد «الدّولة» بـ«أمْر الدِّين» (وإلزامها للعباد بما يجب عليهم اعتقادُه أو فعلُه) يُعَدّان كلاهما فَريقَيْن لا يَعْنيهم أن يُضْمَن، قانونيّاً ومُؤسَّسيّاً، الحقّ الشَّخصيّ في «الاعتقاد» و«التّفْكير» و«التّعْبير» (خارج كلّ تضييق أو إكراه) إلّا من النّاحية الشَّكْليّة. ولهذا تَراهُم يَبْتهجون أيَّما ابتهاج في تقديم أنْفُسهم كمُدافعين شَرِسين عنه أو كمُعارضين أشدّاء له. والظّاهر أنّهم جميعاً لا يَفعلون ذلك إلّا لأنّه من مَصلحتهم أن يَخضع عامّةُ النّاس لـ«تَفْريغ منهجيّ» يَجعلُهم مُهيَّئين لكلّ أنواع «التّضْليل» و«التّجْهيل» في إطار تحرير «الدّعوة» من سُلطان «الدّولة».

لكنّ الحرص على إلزام (وٱلتزام) «الدّولة» (كسُلطات عُموميّة) الحياد في مَجال الاعتقادات ليس معناه بالضّرورة أن يُتْرَك «المُواطنون» عُزّلاً على المُستوى الماديّ والثقافيّ بحيث يَسهُل استدراجُهم، في هذا الاتّجاه أو ذاك، من قِبَل تُجّار «التّضْليل» بكلّ أصنافهم. ذلك بأنّ «الدّولة» مُطالَبةٌ ـ خصوصاً بمُجتمعاتٍ أكثريّةُ النّاس فيها مُسلِمة ـ أنْ تُؤمِّن مادياً أيَّ سعيٍ فرديّ (أو شخصيّ) نحو ما يُعْرَض، في المجال العُموميّ، من أشكال التّفضيلات والتّوجيهات بشأن «الحياة الطَّيِّبة»؛ أيْ أن تُوفِّر كلّ الشُّروط الموضوعيّة التي تُمكّن مجموع «المُواطنين» من القُدْرة نظريّاً وعَمَليّاً على التّقْرير بأنفسهم فيما يَصلُح لهم بعيداً عن كلّ وصايةٍ أو تَدْجيل.

وهكذا، فحيثما لم يُمكَّنْ ماديّاً وموضوعيّاً لشُروط «الأمن الرُّوحيّ» على النّحو الذي يَضمن إمكانَ السَّعي الحُرّ نحو «الحياة الطيّبة»، فإنّ النَّاس يَجدون أنفسهم حَتْماً في مُواجهةِ أشكال من «المُعاناة» و«اللّاأمن» التي تُعاش ذاتيّاً كنوع من «اللّاأصالة»، وهو ما يجعل حاضرَهم بلا معنى ويُفْقد مُستقبلَهم كلّ أفق؛ ممّا يَقُودهم إلى البحث لوُجودهم «المُهدَّد» و«الضَّائع» عن مَلاذه الآمن في ماضٍ تُرى فيه كلّ «الأصالة» المُفتقَدة ضمن واقعهم المَعيش بلا أمن ولا أمل. ومن هُنا يأتي ذلك الهَوس بـ«الهُويّة» منظوراً إليها كتطابُق مع «الأصل» وَ/أوْ كحفظ لـ«الأصالة» المُعْتبَرة مُتجذِّرةً تاريخيّاً في «أرض» يُظَنّ أنّها كانت ولا تزال (وستبقى) واحدةً وثابتةً أو المُتوَهَّمة مُتضمَّنةً ثقافيّاً في «تُراث» يَقْبَل دائماً أن يُستحضَر مُباشَرةً «جوهرُه» الأصيل والخالد!

ثَبَت المَراجع

مراجع بالعربية:

- ابن عاشور (محمد الطاهر)، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية، للنشر، تونس، 1984، ج 1 وج 3.
- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد السلامة، دار طيبة، [ط 1، 1418هـ/ 1997م]؛ ط 2، 1420هـ/ 1999م، ج 1.
- أدهم (إسماعيل أحمد)، المؤلفات الكاملة للدكتور إسماعيل أحمد أدهم، ج 3: قضايا ومناقشات، تحرير وتقديم د. إبراهيم أحمد الهوّاري، دار المعارف، 1986.
- أركون (محمد)، القرآن. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة-بيروت، 2001.
- أبو زيد (نصر حامد)، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط 5، 2000.
- المؤلف نفسه، النص والسلطة والحقيقة. إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط 4، 2000.
- أونفري (مشيل)، كتاب نفي اللاهوت. فيزياء المِتافيزيقا، ترجمة مبارك العروسي، منشورات الجمل، ط 1، 2012.

- الجرجاني (عبد القاهر)، دلائل الإعجاز، قرأه وعلّق عليه محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 5، 2004.

- حللي (عبد الرحمن)، حرية الاعتقاد في القرآن الكريم: دراسة في إشكاليات الردّة والجهاد والجزية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط 1، 2001، ص. 126-128.

- خشيم (علي فهمي)، هل في القرآن أعجمي؟ نظرة جديدة إلى موضوع قديم، دار الشرق الأوسط، بيروت، ط 1، 1997.

- الخطّابي (أبو سليمان)، بيان إعجاز القرآن، ضمن «ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطّابيّ والجرجاني»، تحقيق محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، سلسلة ذخائر العرب 16، ط 3، 1976.

- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق وضبط محمد سيد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت، د. ت.

- رضا (رشيد)، محمد، تفسير المنار، ط 2، دار المنار، القاهرة، 1366 هـ/ 1947م، ج 3.

- الرازي (فخر الدين)، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تحقيق الدكتور نصر الله حاجي، دار صادر، بيروت، ط 1، 1424هـ/ 2004م.

- المُؤلِّف نفسُه، مفاتيح الغيب، دار الفكر، ج 1.

- روا (أولفييه)، الجَهل المُقدّس. زمن دين بلا ثقافة، ترجمة صالح الأشمر، دار الساقي، ط 1، 2012.

- الزمخشري (جار الله أبي القاسم محمود بن عمر)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوّض، مكتبة العبيكان، ط 1، 1418هـ/ 1998م، ج 1.

- السيوطي (جلال الدين)، المُهذَّب فيما وقع في القرآن من المُعرَّب، تحقيق التهامي الراجي الهاشمي، مطبعة فضالة، المحمدية.

- سارتر (جان بول)، الوجود والعدم. بحثٌ في الأنطُولُوجيا الظاهراتية، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، بيروت، ط 1، 1966؛ أو جان بول سارتر، الكينونة والعدم. بحث في الأنطولوجيا الفنومينولوجية، ترجمة د. نقولا متيني ومراجعة د. عبد العزيز العيادي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2009.

- سروش (عبد الكريم)، الصراطات المستقيمة: قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية، ترجمة أحمد القبانجي، منشورات الجمل، 2009.

- شاهين (عبد الصبور)، في العربية والقرآن، مكتبة الشباب، ط 1، 1998.

- شريف (عمرو)، رحلة عقل. هكذا يقود العلمُ أشرسَ الملاحدة إلى الإيمان، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة [ط 1، 2010]، ط 4، 2011.

- شريف (عمرو)، وهم الإلحاد، مجلة الأزهر، 1435ه/ 2013م.

- شريف (عمرو)، خُرافة الإلحاد، مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2014.

- الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير)، تفسير الطّبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق محمو محمد شاكر ومراجعة أحمد محمد شاكر، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ج1 وج 5.

- الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير)، تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، 1422هـ/ 2001م، ج 4، ص. 553.

- طه (عبد الرحمن)، في أُصول الحوار وتجديد علم الكلام، [المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، ط 1، 1987] ؛ المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط 2، 2000.

- المُؤلِّف نفسُه، العمل الديني وتجديد العقل [1989]، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط 3، 2000.
- المُؤلِّف نفسُه، رُوح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط 1، 2006.
- المُؤلِّف نفسُه، سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط 1، 2012.
- المُؤلِّف نفسُه، رُوح الدِّين: من ضيق العَلْمانية إلى سَعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط 1 وط 2، 2012.
- العسقلاني (أحمد بن علي بن حجر)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار السلام، الرياض، ط 1، 1421هـ/ 2000م، ج 1.
- العلواني (طه جابر)، لا إكراه في الدِّين: إشكالية الرِّدّة والمُرتدِّين من صدر الإسلام إلى اليوم، دار الشروق، [ط 1، 2003] ؛ ط 2، دار الشروق والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1427هـ/ 2006م.
- العقل ومسألة الحدود (la raison et la question des limites)، سلسلة حوارات فلسفية رقم 1، نشر الفنك-الدار البيضاء، 1997.
- قطب (سيد)، في ظلال القرآن، دار الشروق، [ط 1، 1972] ؛ ط 32، 1423 هـ/ 2003م، مج 1.
- الكور (عبد الجليل)، الإسلام يُسائل الحداثة، عالم الكتب الحديث، إربد-الأردن، 2013.
- المُؤلِّف نفسُه، تساؤُلات التفلسُف وتضليلات اللُّغوَى، عالم الكتب الحديث، إربد-الأردن، 2013.
- المُؤلِّف نفسُه، ملحمة انتقاض اللسان العربي: لسان العرب القلق، عالم الكتب الحديث، إربد-الأردن، 2013.

- كانط (إيمانويل)، الدّين في حدود مُجرّد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، دار جداول، ط 1، 2012.
- كون (تُوماس)، بِنية الثورات العلمية، ترجمة د. شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، رقم 168، 1992؛ بِنية الانقلابات العلمية، ترجمة سالم يفوت، دار الثقافة، الدار البيضاء، 2005؛ بُنية الثورات العلمية، ترجمة د. حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، 2007.
- المزوغي (محمد)، عمانوئيل كانط: الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص، دار الساقي، ط 1، 2007.
- النقّاري (حمّو)، منطق الكلام. من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الكلامي الأصولي، الدار العربية للعلوم ناشرون، 1431هـ/ 2010م.
- هف (توبي أ.)، فجر العلم الحديث، الإسلام-الصين-الغرب، ترجمة: د. محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، رقم 260، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، جمادى الأولى 1421هـ/ أغسطس-آب 2000م.

مراجع بلغات أجنبية:

- Arkoun (Mohammed), *la pensée arabe*, éd. PUF, [1975], 2008.
- Id, lectures du Coran, Maisonneuve et Larose, 1982.
- Apel (Karl-Otto), *Ethique de la discussion*, éd. Du Cerf, trad. Mark Hunyadi, 1994.
- Id, *discussion et responsabilité I : l'éthique après Kant*, éd. Du Cerf, 1996.
- Id, *Discussion et responsabilité II: contribution à une éthique de la responsabilité*, éd. Du Cerf, 1998.
- Berque (Jacques), *Le Coran : essai de traduction*, éd. Albin Michel-Sindbad, Paris, 2ème éd, 1994.
- Blachère (Régis), *Introduction au Coran*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2[e] éd., 1959; réimp. 1991.

- Bourdieu (Pierre), *Ce que parler veut dire : l'économie des échanges linguistiques*, éd. Fayard, Paris, 1982 ; Id, *Language and Symbolic Power*, translated by Gino Raymond and matthew Adamson, Polity Press, 1991 ; Id, *Langage et Pouvoir symbolique*, éd. Du Seuil, coll. Points/Essais, 2001.
- Bouveresse (Jacques), *Prodiges et vertiges de l'analogie: de l'abus des belles-lettres dans la pensée*, éd. Raisons d'agir, Paris, 1999.
- Id, *Peut-on ne pas croire ?, Sur la vérité, la croyance et la foi*, éd. Agone, Coll. Banc d'essais, Paris, 2007.
- Brubaker (Roger), *The limits of Rationality: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, George Allen & Unwen, [1984], 1991 by Routledge.
- Chabbi (Jacqueline), *le Coran décrypté: figures bibliques an Arabie*, éd. Fayard, 2008.
- Coady (C. A. J.), *Testimony : A Philosophical Study*, Clarendon Press Oxford, [1992], Reprinted 2002.
- Comte-Sponville (André), *l'esprit de l'athéisme: introduction à une spiritualité sans Dieu*, Albin Michel, 2007; le livre de Poche, 2008.
- Dawkins (Richard), *The God Delusion*, Bantam Press/Houghton Mifflin Company, New York, 2006 ; Black Swan, 2007; trad. Par Marie-France Desjeux-Lefort, *Pour en finir avec Dieu*, Robert Laffont, 2008 ; Perrin, Paris, 2009.
- De Munck (Jean), *l'institution sociale de l'esprit*, éd. PUF, coll. «d'interrogation philosophique», Paris, 1999.
- De Prémare (Alfred-Louis), *Aux origines du Coran, Questions d'hier, appoches d'aujourd'hui*, éd. Cérès/Edif/Le Fennec, 2005.
- Dennett (Daniel C.), *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon, Penguin Group, 2006.*
- Eco (Umberto), *À reculons, comme une écrevisse*, Grasset, Paris, 2006.
- Ferretti (Giovanni), *Ontologie et théologie chez Kant (1996)*, éditions du Cerf, Paris, 2001.
- Fernandez (Irène), *Dieu avec esprit. Réponse à Michel Onfray*, éd. Philippe Rey, 2005.
- Filoramo (Giovanni), *Qu'est-ce que la religion ? thèmes, méthodes, problèmes*, trad. Par Noël Lucas, les éditions du Cerf, Paris, 2007.

- Finkelstein (Israel) & Silberman (Neil Asher), *The Bible Unearthed: Archeolgy's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, Free Press, 2001 ; trad. Par Patrice Ghirardi, *la bible dévoilée: les nouvelles révélations de l'archéologie*, éd. Bayard, 2002.
- Id, *David and Solomon: in Search of Bible's Sacred Kings and the Roots of Western Tradition*, Free Press, 2006.
- Flew (Antony) & Varghese (Roy Abraham), *There is not A God: how the most notorious atheist changed his mind*, HarperOne, 2007.
- Flew (Antony), *Does God Exist? The Craig-Flew Debate*, edited by Stan W. Wallace, Ashgate Publishing, Ltd., 2003.
- Grice (H. Paul), «Logic and Conversation», Syntax and Semantics, Vol. III, Speech Acts, ed. P. Cole & J. L. Morgan, Academic Press, Inc., 1975, p. 41-58; trad. Fr, «logique et conversation», In: Communications, 30, 1979. pp. 57-72.
- Id, *Studies in the Way of Words*, Harvard University Press, 1989.
- Guitton (Jean) & Bogdanov (Gritchka) et Bogdanov (Igor), *Dieu et la science: vers le métaréalisme*, éd. France Loisirs, Grasset & Fasquelle, Paris, 1991.- Sam Harris, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason, 2004*; Free Press, 2006.
- Habermas (Jürgen), *Morale et communication*, trad. Christian Bouchindhomme, éd. Du Cerf, 1986 ; éd. Flammarion, coll. Champs/essai, 1999.
- Id, *De l'éthique de la discussion*, trad. Par Mark Hunyadi, éd. Flammarion, coll. Champs/essais, [1999], 2013.
- Hitchens (Christopher), *God is not great : how religion poisons everything*, Allen & Unwin, 2007.
- Hoyland (R.), «New Documentary Texts And The Early Islamic State», Bulletin Of The School Of Oriental And African Studies, 2006, Volume 69, No. 3, pp. 410-411. Quoted in: M. S. M. Saifullah, Mohammad Ghoniem & Shibli Zaman, *From Alphonse Mingana To Christoph Luxenberg: Arabic Script & The Alleged Syriac Origins Of The Qur'an* (<http://www.islamic-awareness.org/Quran/Text/Mss/vowel.html>).
- Huff (Toby E.), *The Rise of Early Modern Science, Islam, China and The West*, Cambridge University Press, [First edition, 1993], Second Edition, 2003.

- Ibn Warraq, *Why I am not Muslim*, Prometheus Books, [1995] 2003; traduction française: *Pourquoi je ne suis pas musulman*, l'Age d'Homme, Lausanne, 1999.
- Jacques (Francis), *Dialogiques I: recherches logiques sur le dialogue*, éd. Puf, Paris, 1979;
- Id, *Dialogiques II: l'espace logique de l'interlocution*, éd. Puf, Paris, 1985.
- Jeffrey (Arthur), *The Foreign Vocabulary of The Qur'an*, Oriental Institute, Baroda, 1938; reedition Brill, Leide, Boston, 2007.
- Kristeva (Julia), *Étrangers à nous-mêmes*, Gallimard, Librairie Arthème Fayard, Folio/essais, 1988.
- Kuhn (Thomas S.), *The Structure of Scientific revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago & London, [1962], 2012; *la structure des révolutions scientifiques*, trad. Par Laure Meyer, éd. Flammarion, coll. «Champs/sciences» [1983], 2008.
- Ladrière (Jean), *les limitations internes des formalismes: Etude sur la signification du théorème de Gödel et des théorèmes apparentés dans la théorie des fondements des mathématiques*, Louvain E. Nauwelaerts & Paris Gauthier-Villars, 1957.
- Lackey (Jennifer) & Sosa (Ernest) ed, *The Epistemology of Testimony*, Clarendon Press. Oxford University Press, 2006.
- *Les Limites de la rationalité*, colloque de Cerisy: tome 1 («rationalité, éthique et cognition»), sous la direction de Jean-Pierre Dupy et Pierre Livet; tome 2 («les figures du collectif»), sous la direction de Bénédicte Reynaud, éd. La Découverte & Syros, Paris, 1997.
- Luxenberg (Christoph), *Die syro-aramäische Lesart des Koran*, 2000; *The Syro-Aramaic Reading of The Koran: A Contribution to decoding of the language of the Koran*, Verlag Hans Schiler, 2007.
- Miller (Gary), *The Amazing Qur'an*, Abul-Qasim Publishing House, 1992.
- Mingana (Alphonse), «Syriac Influences On The Style Of The Kur'an», Bulletin Of The John Rylands Library Manchester, 1927, Volume II, pp. 77-98; Also see A. Mingana, «An Ancient Syriac Translation Of The Kur'an Exhibiting, New Verses And Variants», Bulletin Of The John Rylands Library Manchester, 1925, Volume IX, pp. 188-235.

- Onfray (Michel), *Traité d'athéologie*, Grasset & Fasquelle, Paris, 2005 ; Livre de Poche, 2006 ; Translated by Jeremy Leggatt, *In Defense of Atheism : the case Against Christianity, Judaism, and Islam*, Viking Canada, 2007; or: Atheist Manifesto, *the case Against Christianity, Judaism, and Islam*, Melbourne University Press, 2007; Arcade Publishing, 2011.
- Perelman (Chaïm) & Olbrechts-Tyteca (Lucie), *Traité de l'argumentation : la nouvelle rhétorique*, [1958], Éditions de l'Université de Bruxelles, 2008, 740p ; *The New Rhetoric: A Treatise on argumentation*, translated. By John Wilkinson and Purcell Weaver, University of Notre Dame Press, 1969, 566p.
- Pascal (Blaise), *les Provinciales, Les pensées et Opuscules Divers*, éd. La Pochothèque, le livre de poche/Classiques Garnier, Paris, 2004.
- Roy (Olivier), *la sainte ignorance : le temps de la religion sans culture*, éd. Du Seuil, coll. Points/Essais, [2008] 2012 ;
- Russell (Bertrand), *Why I am not a Christian And Other Essays on Religion and related subjects*, Routledge and New York, 2004. Trad. Par Guy Leclech, *Pourquoi je ne suis pas chrétien et autres textes*, J. J. Pauvert éditeur, Genève, 1960.
- Sartre (Jean-Paul), *l'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, éd. Gallimard, coll. Tel, 1943.
- Singh (Bhagat), *Why I am An Atheist: An Autobiographical Discourse*, [1931] Hope India Publications, 2005.
- Sokal (Alan), «Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity,» In *Social Text*, 46/47, pp. 217-252 [spring/summer 1996].
- Sokal (Alan) & Bricmont (Jean), *Intellectual impostures*, Profile Books, London, 1998, *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*, New York, Picador, 1998 ; Impostures intellectuelles, éd. Odile Jacob, 1997.
- Staune (Jean), «Qu'est-ce-que l'obscurantisme ?» ; «Voyage au coeur de l'obscurantisme scientifique» et «Analyse d'un exemple d'obscurantisme scientifique» in:
- Id, *Notre existence a-t-il un sens? Une enquête scientifique et philosophique*, éd. Presses de la Renaissance, 2007, chap 3 :«vers de nouvelles lumières», p. 39-48, et p. 102 et suiv;

- Id, *la science en otage: comment certains industriels, écologistes, fondamentalistes et matérialistes nous manipulent*, éd. Presses de la Renaissance, Paris, 2010, introduction: p. 7-15 et chap 6 «à obscurantiste, obscurantiste et demi», p. 192-215.
- Stenger (Victor J.), *Has Science Found God? The Latest Results in the Search for Purpose in the Universe, 2003.*
- Id, *God The Failed Hypothesis: How Science Shows That God Does Not Exist*, Prometheus Books, 2007 ; trad. Fr. *Dieu, l'hypothèse erronée : comment la science prouve que Dieu n'existe pas*, H & O, 2009.
- Id, *The New Atheism: Taking a Stand for Science and Reason*, Prometheus Books, 2009.
- *Id, God and the Folly of Faith: The Incompatibility of Science and Religion*, Prometheus Books, 2012.
- *Id, God and the Atom: From Democritus to the Higgs Boson,* Prometheus Books, 2013.
- Stott (John), *Why I am A Christian : This is my story*, IVP Books, 2003.
- Swinburne (Richard), *Is there a God*, Oxford University Press, 1996 ; Revised edition, 2010 ; trad. Par Paul Clavier, *Y a-t-il un Dieu?*, édtions d'Ithaque, Paris, 2009.
- Tiercelin (Claudine), *le ciment des choses: Petit traité de métaphysique scientifique réaliste*, éditions d'Ithaque, 2011.
- Toulmin (Stephen E.), *The Uses of Argument*, [1958], Updated Edition, Cambridge University Press, 2003; trad. Par Philippe De Brabanter, *Les usages de l'argumentation*, éd. PUF, Paris, 1993.
- Townsend (H. G.), «The Obscurantism of Science», in The Journal of Philosophy, Vol. 22, No. 20 (Sep. 24, 1925), pp. 548-552.
- Zammit (Martin R.), *A Comparative Lexical Study in Qur'anic Arabic*, Brill, Leiden Boston, 2002.